

EMANUELE
SEVERINO

COSA ARCANA
E STUPENDA

L'Occidente
e Leopardi

BUR
rizzoli

Un libro che ricostruisce il pensiero filosofico del Leopardi, un pensiero che ha un'importanza basilare per la definizione di quell'"essenza del nichilismo" attorno alla quale ruota la riflessione di Severino. Leopardi ha affrontato le questioni ultime (la verità, l'essere, il nulla) per giungere a un linguaggio in cui la poesia diviene la forma della filosofia. Per questo Severino studia e interpreta l'intero corpus leopardiano, illuminandone l'intima coerenza umana e intellettuale e la tragica grandezza. Perché "l'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi".

Emanuele Severino (Brescia 1929) è uno dei più importanti filosofi del nostro tempo. Accademico dei Lincei e professore emerito di Filosofia teoretica all'Università di Venezia, insegna Ontologia fondamentale all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È autore di opere tradotte in varie lingue. Tra i suoi ultimi libri pubblicati da Rizzoli, ricordiamo *L'identità del destino* (2009) e *Macigni e spirito di gravità* (2010).

EMANUELE SEVERINO

COSA ARCANA E STUPENDA

L'Occidente e Leopardi

BUR
rizzoli

S A G G I

Proprietà letteraria riservata
© 1997 R.C.S. Rizzoli Libri S.p.A., Milano

© 2006 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-63036-5

Prima edizione digitale 2012 da seconda edizione BUR Saggi luglio 2009

Copertina:
Progetto grafico Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Dedica

A mia moglie

Prefazione

Al termine della "Prefazione" del mio libro *Il nulla e la poesia. Alla fine della tecnica: Leopardi* (Rizzoli, 1990, ora Bur 2005) si dice: «Questo è il primo dei due volumi che intendono rivolgersi al carattere decisivo del pensiero di Leopardi in relazione al presente e al futuro dell'età della tecnica. Mostra la configurazione di fondo dei temi; e solo in alcuni testi, soprattutto gli ultimi e i primi, profondamente solidali – giacché l'unità rigorosa e potente, la continuità profonda del pensiero di Leopardi è stata essa stessa ignorata [essa stessa, come la grandezza epocale di questo pensiero]. Al volume successivo, il compito di portare alla luce gli sviluppi fondamentali».

Il presente volume contiene appunto tali sviluppi. Forma quindi, insieme al precedente, un unico discorso.

A sette anni dalla pubblicazione de *Il nulla e la poesia*, si deve ripetere – ma la cosa era prevedibile – che la grandezza filosofica di Leopardi continua ad essere ignorata, sebbene siano apparsi nel frattempo studi eccellenti sul suo pensiero poetante. Anzi, spesso è proprio l'eccellenza della ricerca a portare fuori strada, perché l'intelligenza e competenza con cui ci si accosta ai diversi temi di quel pensiero fanno perdere di vista la loro "configurazione di fondo", il terreno e il contesto in cui essi prendono spicco e significato e in relazione al quale viene in luce che Leopardi è uno dei grandi pensatori dell'Occidente perché *apre e fonda* la dimensione in cui si muove l'intera filosofia contemporanea (spesso dimentica di tale fondazione), e quindi si mette in condizione di comprendere l'inevitabilità del fallimento della tecnica, verso il paradiso della quale la nostra civiltà si sta portando.

Per il pensiero greco, a partire soprattutto da Eschilo e, poi, per l'intera tradizione occidentale, la verità è il rimedio contro l'angoscia provocata dall'annientamento della vita e delle cose (cfr. E. S., *Il gioso. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, 1989 – della simmetria tra questo sottotitolo e quello de *Il nulla e la poesia* si parla all'inizio della summenzionata "Prefazione"). La verità è *epistème* incontrovertibile che mostra l'esistenza dell'Eterno, in cui è custodito tutto ciò che nel mondo è ancora trattenuto o è già risospinto nel nulla. Leopardi *apre e fonda* la dimensione in cui si muove il pensiero contemporaneo, perché porta alla luce l'*inevitabilità* della "distruzione" di ogni Eterno e di ogni *epistème*, ossia porta alla luce quanto vi è di più decisivo nell'intero sviluppo storico del pensiero dell'Occidente – il decisivo che dopo Leopardi tenderà a ritornare nell'ombra, facendosi per lo più avvertire nelle sue forme derivate e indirette. Nel pensiero contemporaneo il rifiuto della tradizione occidentale – che deriva in buona parte da Nietzsche, attraverso cui il pensiero di Leopardi si diffonde in modo anonimo – è ormai un luogo comune. Pressoché assente è invece la consapevolezza del *fondamento* che rende inevitabile tale rifiuto e per il quale la nostra civiltà è destinata alla dominazione della tecnica e, infine, al fallimento del paradiso della tecnica (cfr. *Il nulla e la poesia*, capp. IX-XVI).

Mostrando l'inevitabilità del tramonto della tradizione occidentale Leopardi mostra dunque che il contenuto della verità è l'annientamento e l'annientabilità di ogni cosa, e che quindi la verità non è il rimedio, ma, all'opposto, la radice dell'angoscia. Il rimedio, per chi ha paura, è la

dimenticanza della verità - sempre meno realizzabile nel tempo della ragione e della tecnica. Per chi, alla fine dell'età della tecnica, ardisce sollevare gli «occhi mortali» incontro alla verità - per il "genio" -, l'unica possibile forma di rimedio è l'unione della verità, ossia della visione del nulla annientante, alla poesia, cioè all'ultima illusione che consente di reggere lo spettacolo terribile della verità.

La grandezza decisiva del pensiero di Leopardi continua a non esser capita non tanto perché queste "tesi" siano ignorate - anche se il loro senso determinante e la loro portata storica vengono per lo più tenute sullo sfondo -, ma perché non si riesce a scorgere la loro potenza filosofica, cioè la loro inevitabilità, il loro non essere semplici "tesi" o "punti di vista".

Continua ad essere riproposta l'interpretazione che attribuisce allo *Zibaldone* e quindi al pensiero di Leopardi un carattere irrimediabilmente *frammentario* - che persisterebbe nonostante l'analisi che ne *Il nulla e la poesia* viene compiuta di tale pensiero (cfr. ad esempio l'"Introduzione" all'edizione dello *Zibaldone*, A. Mondadori, 1997 a cura di R. Damiani). Certo la relazione della coscienza al "frammento" è un tratto caratteristico del pensiero e in generale della cultura del nostro tempo. È il corrispettivo, in sede "umanistica", di ciò che è la "specializzazione" in campo scientifico. Ma perché l'Occidente giunge al "frammento" e alla "specializzazione"? Per una semplice questione di gusto? per una decisione arbitraria? per caso e senza ragione?

Rispondere positivamente a queste domande significa porsi in relazione all'epoca del "frammento" e della "specializzazione" come a qualcosa di cui ci si deve limitare a prendere atto: qualcosa che c'è, che c'è di fatto. Ma che, proprio per questo, in un futuro più o meno prossimo potrebbe non esserci più: potrebbero ritornare le grandi spiegazioni *unitarie* del tutto, che sono proprie della tradizione occidentale, e anche dell'Oriente. Il nostro passato potrebbe di nuovo avanzare legittimamente la pretesa di guidare la storia.

Tuttavia si può rispondere positivamente a quelle domande, perché non si riesce a scorgere l'*inevitabilità* e *irresistibilità* della distruzione della tradizione occidentale, che per la prima volta vengono alla luce nel pensiero di Leopardi - e che solo raramente, in seguito, si ripresenteranno con la stessa consapevolezza e potenza. Non si riesce a scorgere che, sul *fondamento* di tale distruzione, il mondo *non può* stare dinanzi *in altro modo* che come "frammento" e come oggetto di "specializzazione" scientifica. Che invece è quanto Leopardi vede in piena luce.

Infatti, se non esiste alcun eterno e alcuna verità assoluta e incontrovertibile al di fuori di quella che afferma l'esistenza del divenire, l'essere è la sporgenza casuale e precaria delle cose dal nulla, in una successione dove tale sporgenza è via via occupata e costituita da cose sempre diverse, tra le quali non può esistere alcun nesso e alcun legame necessario e che quindi sono puri "fatti" senza perché (cfr. cap. II). Ciò che esce dal nulla non può unirsi al già esistente in forza di un legame necessario. Uscendo dal nulla non ha alcun diritto da accampare, nessuna vocazione originaria da esprimere e da far rispettare, nessuno scopo da raggiungere. E nessun legame di tale natura può unire ciò che va nel nulla alle cose che continuano ad esistere. E poiché la totalità dell'esistente è costituita da cose che sporgono provvisoriamente dal nulla, nessun legame necessario può unire le cose che costituiscono la totalità di fatto esistente. La totalità

dell'essere è pertanto una giustapposizione accidentale di cose; esiste come casualmente frantumata in una molteplicità di cose separate. Dunque *ogni cosa è un frammento*; e quindi costitutivamente predisposta ad essere considerata all'interno di un sapere "specialistico" - «matematico» dice Leopardi (cfr. *Il nulla e la poesia*, capp. XIV-XV).

Che la "cosa" in quanto tale - l'essere in quanto essere - sia frammento precario è una conseguenza che il pensiero di Leopardi vede scaturire necessariamente dall'impossibilità di ogni eterno e di ogni verità assoluta. È la *potenza filosofica* di tale pensiero a consentirgli di scorgere la *necessità* di questa conseguenza. Ma, appunto, il frammento è ciò che il pensiero di Leopardi si mette in condizione di vedere (e di vedere nella sua *necessità*): non è il modo di essere di tale pensiero. Il pensiero di Leopardi è la coscienza del frammento, ma non è una coscienza frammentaria del frammento: ne è la coscienza potentemente unitaria. Vede che l'unica necessità è l'assenza di ogni necessità. Quando si ritiene che questa struttura concettuale sia contraddittoria - e, in generale, quando la filosofia contemporanea si presenta come una forma di scetticismo ingenuo che non sa evitare l'obiezione che lo qualifica come teoria che smentisce se stessa -, si è incapaci di scendere nel sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo, nel quale essa stessa non sa quasi mai discendere e in cui invece si mantiene il pensiero di Leopardi.

Dal principio alla fine egli chiama "sistema" («il mio sistema») questo carattere unitario e non frammentario della propria coscienza della inevitabile frammentarietà dell'essere. Il "si-sistema" è certamente un *syn-hístasthai*, uno "stare insieme"; ma il "sistema" in Leopardi non tiene uniti i vari aspetti e le varie parti della totalità, nel modo in cui la totalità, *nell'epistème* (*epi-hístasthai*), è dominata e unificata dall'Ordinamento eterno che sta eternamente salvo dal nulla, al di sopra del divenire (*phýsis aièi sozoméne*, «Essere sempre salvo», dice Aristotele nel libro I della *Metafisica*): il suo "sistema" è, da un lato, la coerenza dello sguardo in cui appare il divenire dell'essere; dall'altro è la coerenza del divenire, dell'essere in quanto divenire - cioè in quanto è "natura", ossia quella tendenza o volontà di mantenersi il più possibile al di fuori del nulla, che Leopardi chiama, appunto, «sistema della natura».

Non si può confondere la radicale frammentarietà dell'essere, di cui il pensiero di Leopardi è la fondazione più profonda, con la presunta frammentarietà di questa fondazione e di questo pensiero, essenzialmente "sistemático" nel senso indicato. Né si può confondere la profonda unitarietà e coerenza di tale pensiero con l'aspetto frammentario che esso presenta nella scrittura dello *Zibaldone*. Certo, Leopardi stesso usa questa parola - che indica un miscuglio caotico di considerazioni scritte, il *pastissage* - per dare un nome, quasi alla fine della stesura, al proprio sterminato manoscritto: «Zibaldone di Pensieri». Ma non si è mostrato molto *esprit de finesse* a intendere alla lettera questa espressione profondamente ironica. Come se si considerasse una *canzoncina* il grande coro dei morti che apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, perché i morti dicono a Ruysch di aver cantato una «canzoncina».

Per questo motivo, come ne *Il nulla e la poesia*, anche in questo secondo volume si è usato il titolo *Pensieri* (in sigla *P*) invece di *Zibaldone*, come peraltro Leopardi stesso aveva fatto per i centoundici «Pensieri» tratti dallo *Zibaldone* e pubblicati dal Ranieri nel 1845 - e

come aveva fatto Carducci nella prima edizione dell'opera (*Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Felice Le Monnier, Firenze 1898).

Che il pensiero di Leopardi non intenda essere frammentario non significa però che esso abbia la capacità di tenersi definitivamente unito a se stesso. È una capacità, questa, che non è posseduta nemmeno da Aristotele e da Hegel. E non è certo per la debolezza delle loro menti. Non è posseduta nemmeno dall'intero sviluppo della cultura e della civiltà dell'Occidente, ossia della più potente forma di razionalità apparsa sulla terra. «Se la civiltà occidentale vuol essere coerente alla propria essenza, deve riconoscere che la propria filosofia è la filosofia di Leopardi. L'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi» (*Il nulla e la poesia*, cit., Prefazione). Ma l'essenza dell'Occidente è il nichilismo - nel senso determinato che sfugge all'intera cultura dell'Occidente (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, 1972, 2ª ed. Adelphi, 1982). Nel pensiero di Leopardi l'essenza del nichilismo giunge alla sua configurazione più radicale e concreta. Ma tale essenza è destinata a spezzarsi e a mostrarsi come la contraddizione più profonda che possa avvolgere la presenza dell'essere.

Il nichilismo è la fede nell'esistenza del divenire (inteso come sporgenza delle cose dal nulla), perché tale fede implica di necessità la persuasione - trattenuta alle spalle della coscienza - che l'essere è nulla. Come maestro del nichilismo, Leopardi non può giungere alla consapevolezza che la fede nel divenire è *fede* ed è fede nella contraddizione estrema che identifica l'essere e il nulla. Anche in Leopardi la fede nel divenire pensa il divenire come suprema *evidenza*. Tuttavia il pensiero di Leopardi si spinge così avanti, nell'esplorazione delle proprie radici, da affermare che l'evidenza del divenire è la stessa evidenza della contraddizione che avvolge l'essere in quanto essere, l'esistenza in quanto esistenza (cfr. cap. XI): l'*esistenza* è contraddizione; la contraddizione è esistente; la verità è l'esistenza della contraddizione. A questo punto - che matura nello sviluppo dei *Pensieri*, e che già *Il nulla e la poesia* ha incominciato a indicare (cfr. cap. I, III) - il pensiero di Leopardi non riesce più a tenersi unito a se stesso e si spezza, crolla, si dissolve. Ma ciò che si spezza e crolla e si dissolve non è semplicemente la teoria di un grande pensatore, ma è la forma più profonda e più avanzata del pensiero dell'Occidente. E non crolla - non può crollare - dinanzi ai propri occhi, ma dinanzi allo sguardo che da sempre si mantiene al di fuori e circonda la follia del nichilismo, e dove, dunque, la follia della fede nel divenire non appare come evidenza, ma come follia, fede, contraddizione. Appare come un fantasma - sebbene, anche dopo il crollo del nichilismo, il suo fantasma continui a presentarsi, ai propri occhi, come il dominatore della terra.

Il crollo e il dissolversi della forma più potente e avanzata del nichilismo - il crollo del pensiero di Leopardi - è la sua *frantumazione*. Ma è una frantumazione subita, non voluta. Il pensiero della frammentarietà dell'essere *non intende* essere frammentario. È anzi la forma più coerente e unitaria del pensiero occidentale. Ma esso spinge così innanzi la propria coerenza e potenza nella visione della frammentarietà e contraddittorietà dell'essere, da diventare esso stesso contraddittorio e dunque spezzato in frammenti (cfr. cap. XI, v). La coerenza più radicale dell'Occidente è *costretta* alla frantumazione e frammentazione. Non la persegue. Si frantuma nei due lati della contraddizione dell'esistenza. Tenta in ogni modo di evitarla. La visione dell'abisso e del caos tenta in ogni modo di non cadervi dentro e

accecarsi; ma non può riuscirci, non può mantenersi in equilibrio sull'orlo dell'abisso, e vi precipita. La visione potentemente unitaria del frammento diventa frammento.

La fondazione della "distruzione" dell'eterno e dell'*epistème* (cfr. cap. II) è il primo degli "sviluppi fondamentali" che questo libro intende presentare della "configurazione di fondo" del pensiero di Leopardi, proposta ne *Il nulla e la poesia* (mentre il capitolo I ripropone quella configurazione volgendosi al *Coro di morti del Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*). La negazione di ogni eterno e l'ontologia del divenire si determinano come ontologia della possibilità (cap. III), che conduce Leopardi, da un lato, al rifiuto più radicale del cristianesimo (capp. IV-V), e dall'altro al recupero dell'essenza *inconscia* del cristianesimo, che per Leopardi *coincide* con la negazione di ogni eterno e quindi con l'ontologia della possibilità (cap. VI). Il luogo in cui nell'età della scienza e della tecnica il senso della nullità dell'esistenza viene in luce, e riesce a mantenersi ancora per un poco in luce al di fuori del nulla, è la filosofia in quanto unita alla poesia. Il "genio" è il luogo in cui esse si uniscono. Qui, la poesia è la *forma* della filosofia; qui, la filosofia non è né la filosofia *moderna* (separata dalla poesia), né la filosofia in quanto unita a forme di illusione diverse dall'illusione poetica (cap. VII). L'"amore" e il "riso" non tolgono alla poesia il compito di essere la forma della filosofia (cap. VIII). Ma la *filosofia*, da coscienza della contraddizione dell'esistenza umana, e quindi sociale, diventa coscienza della contraddizione dell'esistenza in quanto tale (capp. IX-XI).

Cresce il deserto – perché il deserto non è più soltanto il nulla da cui le cose sporgono precariamente, ma è la contraddizione di questa stessa sporgenza. Quindi cresce la poesia, la forza di *guardare* la crescita ormai senza limite del deserto (cap. XII).

Emanuele Severino
(Primavera 1997)

Ne *Il nulla e la poesia* (1990) si è fatto riferimento, per lo *Zibaldone*, all'edizione Le Monnier, Firenze 1930 *Pensieri di vana filosofia e di bella letteratura*, che riproduce la prima edizione, del 1898, a cura del Carducci. Ho preferito questa edizione alle altre allora disponibili, perché, in attesa dell'edizione di Giuseppe Pacella, che sarebbe uscita l'anno successivo, ho ritenuto che la soluzione migliore fosse di ritornare al punto di partenza. Dell'edizione di Pacella (*Zibaldone di Pensieri*, 3 voll., Garzanti, Milano 1991) mi servo invece in questo secondo libro, ma completando le abbreviazioni, presenti nel manoscritto di Leopardi, che l'edizione critica del Pacella ha dovuto rispettare.

Per l'*Epistolario* faccio ancora riferimento all'edizione Le Monnier (Firenze 1925); e, per il resto, a *Opere*, in due tomi, Milano-Napoli 1956, Riccardo Ricciardi Editore, a cura di Sergio Solmi.

La sigla *P*, seguita da un numero arabo, indica l'edizione Pacella dei *Pensieri*; la sigla NP indica *Il nulla e la poesia*, cit.

I

IL CORO DEI MORTI E IL GENIO

(Quasi un'introduzione, riprendendo i temi de
Il nulla e la poesie)

I

«Sola nel mondo eterna»

1. *Il «Coro di morti»*

Sola nel mondo eterna, a cui si volve
ogni creata cosa,
in te, morte, si posa
nostra ignuda natura;
lieta no, ma sicura
dall'antico dolor. Profonda notte
nella confusa mente
il pensier grave oscura;
alla speme, al desìo, l'arido spirto
lena mancar si sente:
così d'affanno e di temenza è sciolto,
e l'età vote e lente
senza tedio consuma.
Vivemmo: e qual di paurosa larva,
e di sudato sogno,
a lattante fanciullo erra nell'alma
confusa ricordanza:
tal memoria n'avanza
del viver nostro: ma da tema è lunge
il rimembrar. Che fummo?
Che fu quel punto acerbo
che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda
oggi è la vita al pensier nostro, e tale
qual de' vivi al pensiero
l'ignota morte appar. Come da morte
vivendo rifuggia, così rifugge
dalla fiamma vitale
nostra ignuda natura;
lieta no ma sicura,
però ch'esser beato
nega ai mortali e nega a' morti il fato.

Così cantano i morti, all'inizio del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (Opere, I, pp. 567-568).

2. «Cosa arcana e stupenda»

Canta, il coro dei morti, ponendosi nel punto più alto del pensiero – al culmine della sapienza – dove lo sguardo non incontra alcun limite e non lascia nulla al di fuori di quanto esso vede. Non lascia nulla, perché vede

che il nulla della morte è eterno e si distende infinito e che la vita e l'esistenza è in se stessa, e definitivamente, «cosa arcana e stupenda» (v. 23), che effimera sorge dal nulla, «in mezzo al nulla» (P 85).

“Stupenda”, la vita suscita l'estremo stupore e stordimento, fino al punto da far dire ai viventi che essa è “stupenda” in quanto ricolma di seduzioni: come cosa “stupenda” essa “urta” (*týptei*: *stupeo* risale alla radice [s]teup, da cui anche *týptō*, “batto”, “percuoto”) e allontana, e insieme, attrae e avvicina. Ma, innanzitutto, la vita – l'esistenza – riempie di stupore e di meraviglia la coscienza di chi, ormai al di là della vita e delle sue illusioni, si solleva al culmine della sapienza e riesce a spingere lo sguardo oltre ogni limite. Lo stupore e la meraviglia da cui i Greci dicono che nasca la filosofia, e che Platone e Aristotele chiamano *thaûma*. Aristotele dice che *thaûma* – lo stupore e la meraviglia di fronte a qualcosa – sorge quando non si conoscono le “cause” (*Met.*, 983 a 15) del qualcosa, e il qualcosa appare senza perché, senza fondamento. Mostrandosi senza perché, l'esistenza è insolita e suscita stupore, è “stupenda”. Il coro dei morti non si stupisce della morte e del nulla: ciò che stupisce lascia insicuri, mentre, nella morte, l'“ignuda natura” dei morti, spogliata dell'esistenza, è «sicura», sebbene non lieta («lieta no, ma sicura»). Il nulla, ormai, è sicuro, non è insolito, non stupisce, è lo stato originario e naturale delle cose («Tutto è nulla», P 72).

Al culmine della sapienza dei morti, la prospettiva dei vivi è rovesciata. Per i vivi «cosa arcana e stupenda» è la morte («l'ignota morte»): a stupire e meravigliare, cioè ad essere l'oggetto dello *thaûma*, è il nulla in cui la vita sprofonda senza perché, dopo esserne senza perché emersa. E per la tradizione filosofica lo *thaûma* è dissolto

quando i vivi si sollevano al «culmine della sapienza» (*phrenôn* ^{tò} *pân*, lo chiama Eschilo nell'*Agamennone*, v. 175; cfr. E. S., Il giogo. *Alle origini della ragione*: Eschilo, cit., I, n. 1), cioè all'*epistéme* che mostrando il fondamento del Tutto dà all'uomo la felicità. Al culmine della sapienza in cui si trovano i morti, è invece la vita a suscitare lo *thaûma*, sebbene come in «sogno», come «confusa ricordanza» che impedisce allo *thaûma* («tema») di sconvolgere la «confusa mente» dei morti. Il culmine della loro sapienza mostra l'inconsistenza e l'apparenza della sapienza dei vivi.

Lo stupore non riguarda soltanto il contenuto dell'esistenza, ma l'esistenza stessa. Proprio perché nella morte si è al sicuro *dalla* vita («[...] sicura / dall'antico dolor [...]»), lo stupore e l'insicurezza si riferiscono innanzitutto all'esserci della vita, all'esserci delle cose. «Che fumo?» – si domandano i morti. La domanda non significa soltanto «Che cosa siamo stati?». Ma anche, e innanzitutto: «Perché siamo stati invece di essere rimasti il niente in cui sorge effimera l'esistenza?».

Per Leibniz e la tradizione filosofica, lo stupore e la meraviglia per l'essere delle cose («Perché l'essente è e non piuttosto il nulla?») si risolvono mostrando la “ragione” sul cui fondamento le cose sono; e la ragione ultima è l'Essere eterno e infinito che crea tutte le cose caduche e finite. Ma Leopardi, aprendo la strada su cui cammina la filosofia contemporanea, mostra che solo il nulla della morte è eterno e infinito; sì che lo stupore e la meraviglia per l'esserci delle cose non è uno stato soggettivo a cui sia precluso il disvelamento del mistero, ma è l'ultimo fondo, l'anima stessa delle cose.

Quando ci si solleva al punto più alto della sapienza, al “pensiero dei morti” dove ogni arcano è svelato perché lo sguardo oltrepassa ogni limite e raggiunge gli estremi confini, la vita appare «cosa arcana e

stupenda» nel senso che si vede l'inesistenza di ogni "perché", fondamento, principio delle cose. Se l'esistenza è "stupenda" e lo stupore e la meraviglia sorgono perché non si scorge il perché del suo essere e del modo in cui essa è, l'esistenza è estremamente "stupenda" ed estremi la meraviglia e lo stupore, quando, dal culmine della sapienza, il coro dei morti vede che l'assenza del perché non è una situazione più o meno provvisoria della conoscenza umana, e cioè vede che non esiste e non può esistere alcuna causa e alcun perché dell'esistenza.

Al di là delle cose che sorgono provvisoriamente «in mezzo al nulla» (P 85) e del cui sorgere e della cui conformazione si vorrebbe conoscere il perché, non c'è infatti che il nulla, non c'è nulla. «Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). Il nulla è nulla, il perché è nullo; ed estremamente "stupenda" è la cosa che alle proprie spalle non ha nulla e che quando se ne va via si dirige verso nulla.

3. La morte e il caso

Sola nel mondo eterna, a cui si volge
ogni creata cosa,
in te, morte, si posa
nostra ignuda natura;

Solo la morte è eterna. L'unico eterno. Ad essa si volge «ogni creata cosa», ossia tutte le cose – giacché una cosa non creata sarebbe eterna, e solo la morte è eterna. Ogni cosa è creata e si volge alla morte. Non le si volge ad un certo momento, quasi che prima potesse volgersi altrove: la cosa è cosa in quanto si volge alla morte e vi si posa; e in quanto è «creata». Non può essere creata da un creatore eterno – giacché l'unico eterno è la morte. Il «Coro di morti» non dice chi sia il creatore delle cose; ma se morte è ciò a cui esse si volgono e in cui si posano, "morte" è anche ciò da cui esse provengono e sono create. La morte è il nulla in cui le cose si posano e da cui provengono, portate dalla fortuna. (In P 317 Leopardi riporta la sentenza di Teofrasto riferita da Cicerone: *vitam regit fortuna non sapientia*.)

«Pare [= appare, è manifesto] che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire [l'"obbietto" è ciò che è posto innanzi, con cui ci si mette in rapporto e in cui ci si posa: "in te, morte, si posa / nostra ignuda natura"]. Non potendo morire quel che non era [il morire è cioè il morire dell'essere, ossia di quel che è, e il morire dell'essere è l'annullamento dell'essere], perciò dal nulla scaturiscono le cose che sono» (*Cantico del gallo silvestre*, *Opere*, I, pp. 615-616) – dove il «perciò» non dice tanto che, *poiché* quel che non è non può morire, le cose che sono scaturiscono (nascono) dal nulla; ma dice che *come* è l'essere (ossia quel che è) a morire e ad annullarsi, *così* è dal nulla che l'essere scaturisce.

Se ad esser chiamato "morte" è solamente il nulla in cui l'essere si posa, tuttavia il nulla da cui l'essere proviene non differisce dal nulla in cui l'essere si posa. Il nulla è soltanto nulla: l'essere è circondato dalla morte: morte è anche ciò da cui l'essere scaturisce – anche l'essere ancor non nati – ; sebbene anche Leopardi continui a chiamare «morte» il nulla in quanto «conseguenza e quasi durata della [...] distruzione».

Nei *Pensieri*, egli scrive appunto che «lo spazio della conservazione, cioè durata» di ogni cosa, «è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione» (P 130). Il "non essere" di ogni cosa è il niente; l'"eternità del suo non essere" è l'eternità del niente — l'eternità, appunto, della morte.

Solo la negazione dell'essere - il niente - è senza limiti, infinita. Ogni cosa è invece limitata dal niente da cui proviene e in cui ritorna. L'essere - la cosa - non limita il niente, non lo costringe a ritrarsi e a fargli spazio. Proprio perché solo il niente è eterno - «la natura delle cose porta [...] che niente [= nessun essente] sia eterno» (P 166) - l'essere non si impone al niente: le cose sopraggiungono nell'esistenza, portatevi dal «gioco» (*Palinodía*, v.166) senza perché del divenire (cfr. NP, I, II; II, 1). Non eterno, non necessario, l'essere non limita il niente, mentre è limitato e reso finito dal niente.

Effimero, ed essendo come ciò che sarebbe potuto non essere, l'essere è «un nulla». Non nel senso che non vi sia alcuna differenza tra l'essere e il nulla (ma Leopardi finirà proprio col mettere in questione tale differenza - cfr. cap. XI); ma nel senso che non esiste alcun fondamento di ciò che è: «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). «Pare [= appare, è manifesto] che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza ad essere lo stesso che il nulla» (P 4178). Solo la morte è eterna e infinita. Distendendosi senza limite - formando «lo spazio immenso» che solo «un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno» (*Cantico del gallo silvestre*, *Opere*, I, p. 617), e rispetto al quale lo «spazio della conservazione» delle cose è «un nulla» - , ciò che il nulla incontra di diverso da sé è un caso (*vitam regit fortuna*), l'«arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» che svanirà prima di essere intesa (*ibid.*).

In questo incontro del nulla con l'essere consiste l'intero processo del divenire del mondo. Il nulla che incontra le cose è la loro creazione. Il nulla incontra per caso l'essere. L'essere è caso - «l'opera del caso» (P 208) - che accade nel nulla, «in mezzo al nulla» (P 85). L'accadimento stesso è il «cieco dispensator de' casi» (*Ultimo canto di Saffo*). Quando incontra una cosa, le chiede: «Chi sei?» - la domanda che la Natura («[...] dell'uomo ignara e dell'etàdi / [...] e del seguir [...]», *La ginestra*, vv. 289-290) rivolge all'Islandese (*Opere*, I, p. 529). Solo il nulla è eterno e infinito. Non perché sia qualcosa di positivo, ma perché la sua nullità è assoluta. Considerato come positività, «l'infinito, cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa» (P 4178). «È un'idea, un sogno, non una realtà» (*ibid.*). Il «gioco» della Natura è l'evento in cui il nulla incontra per caso l'esistenza, che non è qualcosa di preesistente a tale incontro, ma sorge nell'incontro; l'incontro è il suo sorgere nel nulla.

4. La materia e il nulla

Poiché l'esistenza è l'esistenza di una infinità possibile di cose (ossia delle infinite cose che possono esistere), il sorgere nel nulla, da parte delle singole cose, è una vicenda essa stessa infinita ed eterna - l'infinità ed eternità del divenire. In quanto incontra e crea le cose, il nulla è quindi ciò che nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* Leopardi chiama «materia» (NP, I, II, 4; XI, III, 2), la forza che crea mondi infiniti e permane al di sotto della loro produzione e distruzione.

Appunto per questo egli può dire che solo la morte è eterna - ossia può parlare, rispetto a ogni cosa, dell'«eternità del suo non essere» - e può insieme parlare, nel *Frammento apocrifo*, della «durazione eterna della materia» e pensare la “materia” come «spazio infinito della eternità». Solo il nulla della morte è eterno e infinito; cioè solo la “materia” - solo la «natura ognor verde» (*La ginestra*, v. 292) - è eterna e infinita. La cadenza concettuale al cui interno viene affermata nei *Pensieri* l'eternità del non essere è infatti identica alla cadenza concettuale in cui, nel *Frammento apocrifo*, compare l'affermazione della «durazione eterna della materia». (E i due testi sono entrambi stesi nel 1825.) Il che vuol dire che, proprio perché solo il non essere è eterno e infinito, proprio per questo alla materia compete una «durazione eterna». Nei *Pensieri* si dice che la durata di una cosa è «un nulla rispetto all'eternità del suo non essere» (*P* 4130); e nel *Frammento apocrifo*, in modo analogo, si dice che la durata («lunghezza di tempo») di una cosa, per quanto grande sia, è «menoma per rispetto alla durazione eterna della materia» (*Opere*, I, p. 620). Sia “rispetto” all'eternità del non essere, sia “rispetto” all'eternità della “materia”, la durata di una cosa è minima, un nulla. L'eternità della materia è cioè la stessa eternità del nulla che incontra e crea l'esistenza.

5. Ripresa del paragrafo 2

Nello «spazio infinito della eternità» del nulla, che il «pensiero» del coro dei morti percorre interamente, *svelando* che ogni arcano è in se stesso senza risposta, la vita è un «punto acerbo» (v. 21). Un «punto», nello spazio infinito dell'eternità del non essere. Il canto dei morti nomina la vita; ma l'intera esistenza - l'«esistenza universale», il cui annullamento è considerato dal gallo silvestre come un futuro -, per quanto ampia possa esserne la durata è un «punto» nello spazio infinito del nulla. La vita è l'avvertimento dell'acerbità di quel punto. Per i morti, che vedono tutto (cioè l'infinito spazio eterno del nulla) perché non sono più vivi, la vita è “stupenda” ed è un “punto” nell'infinità del nulla, ma non è acerba; la sua punta (*aké*) non li ferisce più; il ricordarla è libero dal timore («da tema è lunge / il rimembrar...», vv. 19-20).

L'esistenza - la vita - è un punto arcano che non può ricevere alcuna spiegazione perché è senza spiegazione e senza perché. Il suo arcano consiste nell'assoluta assenza di arcani motivi che spieghino perché le cose esistano ed esistano come esistono. Al di fuori del punto in cui l'esistenza consiste c'è infatti solo lo spazio infinito del nulla in cui l'esistenza sorge effimera e senza necessità. Se ci si rivolge all'esistenza per chiederle perché è e che cos'è («Che fummo? / Che fu quel punto acerbo [...]?»; «Che fai tu, luna in ciel?»), non è per ricevere una risposta, ma perché la domanda esprime l'assenza assoluta di ogni risposta. Dire che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» significa che il perché dell'esistenza è il nulla, ossia che non esiste alcun perché; e dunque significa che il nulla è il principio di ogni risposta, ossia che non esiste alcuna inconoscibile risposta alla domanda sull'esistenza.

Il mistero dell'essere è eterno - «Misterio eterno / dell'esser nostro [...]» (*Sopra il ritratto di una bella donna*) -, perché al di fuori del “punto” dell'essere c'è solo l'eternità infinita del nulla, ossia non c'è nulla, e il nulla non nasconde in sé qualcosa che sveli il mistero dell'essere; sì che il *mystérion* nasconde qualcosa - e al mortale è

«chiusa / eternamente» la «ragione» del «gioco» dove il nulla incontra e crea l'essere (*Palinodia*), solo nel senso che dal nulla non potrà mai provenire alcuna «ragione» che, come invece avviene nel principio di ragion sufficiente (ossia nella prospettiva della tradizione filosofica), mostri perché l'essere è invece del nulla.

Ma poi l'essere stesso è «un nulla» (P 4130): non solo perché «rispetto all'eternità del suo non essere» la durata di ogni essere è «un nulla», ma perché l'essere sorge «in mezzo al nulla», e come è un nulla la sua capacità di resistere al nulla, così il suo sorgere «in mezzo al nulla» è completamente privo di necessità («nessuna necessità né di veruna esistenza, né di tale o tale, e così o così fatta esistenza», P 1613) e quindi non è una vittoria dell'essere sul nulla, ma una creazione casuale dell'essere da parte del nulla. Il caso è appunto il sorgere dal nulla, giacché il nulla non può essere la (positiva) ragion sufficiente dell'essere, e il caso è appunto l'assenza di tale ragione. (O anche: il nulla è la ragione sufficiente dell'essere: perché l'essere sia - se è e quando è - occorre soltanto il suo esser stato nulla -, nel senso che non c'è alcuna ragione sufficiente positiva dell'essere.)

La grandezza del pensiero di Leopardi - per la quale egli anticipa l'intero sviluppo del pensiero contemporaneo - sta nei *motivi* che lo spingono ad affermare tutto questo (cfr. cap. II).

II

Eschilo e Leopardi

1. «Nostra ignuda natura»

Il coro dei morti canta la loro «ignuda natura», che nella morte è «sicura / dall'antico dolor». «Ignuda natura» non significa qui la natura dei mortali, in quanto spogliata dalla volontà di vivere e di essere – non significa l'esistenza in quanto spogliata di se stessa (giacché, qui, «natura» è l'esistenza stessa; cfr. *NP*, II, n, 1-2). Posandosi nel nulla della morte, la natura dei mortali è certamente spogliata dell'essere; ma verso la fine del coro i morti nominano ancora una volta la loro «ignuda natura» e dicono che ora essa rifugge dalla vita, così come «da morte / vivendo rifuggia»: *vivendo*, l'«ignuda natura» rifuggiva dalla morte; e quindi l'«ignuda natura» *vivente* non può significare la natura che si è spogliata della volontà di vivere e dell'essere. La natura del mortale è «ignuda» perché quando esiste è indifesa e inerme di fronte al nulla. Trova difesa, rifugio e sicurezza solo nel nulla della morte, ossia quando essa non ha ormai più nulla da difendere. Quando la “natura” del mortale esiste, rifugge dalla mortegiacché essa, come “natura” che nasce e muore, non è la “natura” come gioco senza perché del divenire (*NP*, II, II, 1-2), ma è la stessa volontà di vivere. Quando la “natura” del mortale non esiste più, la volontà di vivere si è annullata, e il nulla che la raccoglie e in cui essa si posa non è tendenza all'essere e alla vita: il nulla è nulla, si mantiene presso di sé e in questo suo non uscire da sé «rifugge / dalla fiamma vitale» dell'esistenza.

La «profonda notte» del nulla oscura «il pensier grave». Nel «dolore antico» il patimento sente «acerbo» il «punto» della vita. Il pensiero «grave» è la coscienza del dolore. Il dolore è il turbine che scaglia nel nulla della morte. Sin dall'inizio, l'angoscia sperimentata dall'Occidente – all'inizio di questa esperienza sta il pensiero di Eschilo (cfr. E. S., *Il giogo*, cit.) – è l'angoscia per il nulla in cui i mortali («[...] gl'infermi / schiavi di morte [...]», *Bruto minore*) sprofondano attraverso il dolore. Alla fine della corsa del mortale attraverso il dolore, l'«abisso orrido, immenso, / ov'ei precipitando il tutto obblia» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 35-36): l'abisso del nulla, in relazione al quale si configurano le cose della vita e dal quale non ritornano più («[...] Ahi come, / come passata sei...!»; «[...] Ahi tu passasti...»). Le «miserie estreme / dello stato mortal» sono vecchiezza e morte – l'incamminarsi verso la morte –, che hanno principio da quando l'uomo nasce (*Palinodia*, vv. 182-85).

Ma quando il dolore e l'angoscia per la morte – o la visione della morte, in cui consiste la noia (*NP*, VI) – sono insopportabili, si preferisce che la morte giunga rapida. Piuttosto che patire la morte sotto il peso del dolore e della stessa angoscia per la morte, meglio che giunga subito, liberatrice, la morte.

2. «Atéleuton hýpnon»

Per questo motivo la morte è il male più temuto e, insieme, il sommo rimedio del male; ciò che più si teme e, insieme, la liberazione da ogni timore. Proprio perché ci si angoschia del dolore che culmina nella morte, si può desiderare la morte. Il coro dei morti dice infatti *sia* che l'«ignuda» natura del mortale, vivendo, *rifugge* dalla morte («da morte / vivendo rifuggia») - e quindi tale natura è «ignuda» perché è indifesa e inerme *rispetto alla morte*, cioè all'estremo pericolo della morte - ; *sia* che la morte è ciò in cui l'«ignuda natura» «*si posa*», «sicura / dall'antico dolor», sicura cioè dal dolore e dall'angoscia per la morte, che avvolgono chi vive; sì che la morte è il sommo rimedio. «Oh, se venisse rapida, senza dolori, senza legarmi al letto dell'agonia, la morte [*moíra*] che ci porta l'eterno sonno infinito [*aei* [...] *atéleuton hýpnon*]», dice il coro, nell'*Agamennone* di Eschilo (v. 1451; cfr. E. S., *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, 1985, p. 65). Ma è ancora Eschilo a dire che la sollecitudine che occupa la mente del mortale è «l'angoscia [*mélein*] di non risorgere mai più» (*Agamennone*, v. 569, *op. cit.*, p. 35).

Il dolore culmina nella morte, non nel senso che essa sia il dolore più vivo (è appunto quanto si esclude nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*), ma nel senso che il dolore diventa estremo quando ci si rende conto che è il messaggero del nulla, il segno che l'esistenza sta portandosi nel nulla. È vero che il dolore «è pieno di vita» (P 140), cioè che si può soffrire solo se si è vivi - e in questo senso è segno di vita - ; ma il dolore è segno del permanere della vita, proprio nell'atto in cui è il segno dell'incombere della morte; e questo secondo segnale indica ciò che è destinato a prevalere - il nulla della morte.

L'angoscia per la morte, in cui culmina il dolore, è l'angoscia di non poter tornare più indietro dal nulla - l'angoscia di non poter più risorgere. «Per i morti è passata l'angoscia di non risorgere più», dice l'araldo che annuncia ad Argo, nell'*Agamennone* di Eschilo, la

distruzione di Troia (*paroíchetai dè toísi mèn tethnēkósin / tò ^{mé} pot' aúthismed' ^{anstēnai} mélein*, vv. 568-69; cfr. E. S., *Il giogo*, cit., II, 1, 4). «Così d'affanno e di temenza è sciolto» lo spirito, dopo la morte - ripete il coro di morti - : l'affanno e la temenza che il nulla stesso della morte e il dolore suscitano.

3. Il «Coro di morti» e l'Inno a Zeus

Ma per Eschilo l'eterno è il divino (Zeus), in cui è eternamente conservata l'essenza di tutte le cose, e quindi anche l'essenza dei mortali che, vivendo, si angosciano di non poter mai più risorgere. Appunto per questo, nell'*Inno a Zeus* dell'*Agamennone*, il coro afferma che «se il dolore, che getta nella follia, deve essere cacciato dall'animo con verità, allora, soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire» (E. S., *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, cit., p. 22) non può rivolgersi ad altro che alla potenza suprema di Zeus che «siede con forza sul sacro seggio» dell'eternità. Il testo completo dell'*Inno* suona così:

Zeus, chiunque egli sia, a lui mi rivolgo con questo nome, se gli è caro esser chiamato così. Se il dolore, che getta nella

follia, deve essere cacciato dall'animo con verità, allora, soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire, non posso pensare che a Zeus. Uranos, infatti, il dio del cielo, che pur fu in passato potente e traboccante di audacia spavalda, è come se non fosse mai stato. Ed è svanito chi poi venne ad esistere, Cronos, il dio del tempo, che si imbatté in Zeus, il vincitore per sempre. Chi ha la mente protesa verso Zeus, e annuncia la sua vittoria, perviene al culmine della sapienza. Guidando il pensiero dei mortali, Zeus ha stabilito che attraverso il dolore il sapere acquisti potenza. Quando, nel sonno, goccia davanti al cuore l'affanno che ricorda il dolore, allora, anche senza la volontà dei mortali, sopraggiunge in essi un sapere che salva. Questo è un dono dei dèmoni, che siedono potenti sul sacro seggio di Zeus. (Op. cit., pp. 22-23; cfr. *Il giogo*, cit., I, I-II)

Il coro dei morti *risponde* al coro *dell'Inno a Zeus*. Innanzitutto, cantano entrambi la verità non smentibile – che però ha nei due casi un contenuto essenzialmente diverso.

Nell'*Inno a Zeus* il coro vuole cacciare «con verità» (*etetýmós*) il dolore che culmina nella morte e che angosciando rende folli. Per cacciare con verità il dolore, il coro si rivolge al Dio vincitore per sempre ed eterno «soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire» (*pànt'episthathmópmenos*, v. 164): è il canto dell'*epistéme*; raggiunge «il culmine della sapienza» (*teúxetai*

phrenốmenos

tò pân, v. 175), il cui contenuto appare nella luce della verità. Tutta la tradizione filosofica, e quindi religiosa, dell'Occidente procede seguendo i cantori dell'*Inno a Zeus*.

Nel coro di morti chi propriamente canta non sono i morti, che ormai son diventati nulla e non fanno nulla, ma è il "genio", che vede, vivendo, la verità; cioè vede, spegnendo tutte le illusioni della tradizione filosofica occidentale, che «tutto è nulla» e che solo il nulla è eterno (NP, VII; VIII; XII; XIII; XV, III; XVI). Diventato nulla – quando cioè «la facoltà di sentire [...] si annulla» (*Opere*, I, p. 571), dice un morto a Ruysch –, i morti non hanno nemmeno nulla da dirsi e da dire («non avremmo che ci dire», *ibid.*, p. 569). Il "genio" – cioè «il fiore del deserto» – è il vero cantore del coro dei morti. Al culmine dello sradicamento delle illusioni, il genio è il vero morto: «così morto come sono spiritualmente, così conclusa in me da ogni parte la favola della vita [...]» (*Dialogo di Tristano e di un amico*, *Opere*, I, p. 671).

D'altra parte, far cantare e parlare i morti non è una semplice finzione poetica: «rispetto all'eternità del [...] non essere» la «conservazione» e la «durata» di ogni cosa «è un nulla» (P 4130), quindi è un nulla, cioè qualcosa di morto, anche il genio cantore, sì che il canto del genio, in cui la verità si disvela, è il canto dei morti – anzi è l'unico modo in cui ai morti è consentito cantare.

Il pensiero di Leopardi sa bene che «non v'è scala, gradazione, nè progressione che [...] porti [...] dall'esistenza al nulla»: per quanto indifesa ed inerme di fronte alla morte, per quanto attraversata dal nulla, la cosa, finché esiste, non è un nulla: tra il nulla e ciò che è «v'è uno spazio immenso» che non può essere «varcato» (P 1636), perché il varcarlo è la negazione del «principio stesso della nostra ragione» (P 3784), il principio di non contraddizione, per il quale «non può una cosa

insieme essere e non essere» (*P* 4099). Tuttavia, si può dire che l'essere è «un nulla» e che «tutto è nulla» (*P* 72), perché il non nulla esce provvisoriamente e casualmente dal nulla, ossia è nulla la sua capacità di imporsi sul nulla e di arginare la morte (l'esistenza non è il risultato di una vittoria sul nulla, ma è il risultato del caso), e minima è la durata dell'esistenza rispetto all'eternità del nulla. L'essere è nulla, nel senso che è totalmente in balia del nulla (cfr. *NP*, I, III, 1-2) e rispetto all'eternità del nulla il tempo in cui l'essere si differenzia dal nulla è minimo, «un nulla».

III

Il genio - e il nulla come identità del non più e del non ancora

1. Il coro dei morti e il canto del genio

Il "genio" si porta nell'estrema vicinanza al nulla. Non nel senso che egli sia meno esistente degli altri uomini e si porti sull'ultimo gradino dell'impercorribile scala che con gradazione e progressione dovrebbe portare dall'essere al nulla. Nel genio, anzi, la forza dell'esistenza raggiunge, come potenza del canto, il punto più alto consentito ai mortali (NP, XV, III, 7; XVI, III, 3). Ma la potenza del canto è la forza con cui il genio vede la nullità di tutte le cose; sì che egli si porta nella vicinanza estrema al nulla nel senso che, al culmine della sapienza, «[...] a sollevare s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato [...]» (NP, XIII, I; il coro dei morti termina nominando appunto il «fato» comune) e vede, al di là di ogni illusione, la verità non smentibile: «l'infinita vanità del tutto» - la nullità infinita e eterna di ogni cosa e dunque della stessa forza suprema con cui il canto del genio vede che il tutto è nulla.

Convinto dell'universale e della propria nullità, il canto del genio può quindi considerare se stesso un «canto di morti». I morti cantano nel canto del genio. Nella misura in cui non differisce dal canto del genio, il loro canto vede oltre ogni limite. Dice che per essere «sicura / dall'antico dolor» («se il dolore, che getta nella follia, deve essere cacciato dall'animo con verità», dice l'*Inno a Zeus*) è necessario che la natura del mortale non veda altro eterno che la morte, in cui essa possa posarsi «lieta no, ma sicura». *Pántepistathmómenos*, dice l'*Inno a Zeus*: soppesando tutte le cose con l'*epistème*, cioè col sapere che sta e non si lascia smentire, non posso pensare che all'eternità del Dio, per liberarmi con verità dall'angoscia della morte. Per liberarmi con verità da questa angoscia non posso pensare che all'eternità della morte, risponde il coro dei morti.

In quanto cantano nel canto del "genio", essi posseggono il sapere che sta e non si lascia smentire; ma nel genio, che apre la strada al pensiero del nostro tempo, l'*epistème* non vede più altro eterno che il nulla da cui provengono e in cui ritornano le cose. La sicurezza della natura mortale «lieta no, ma sicura» è lo stato che solo all'interno di un sapere non smentibile si può pensare di possedere. Il mortale è posto al sicuro non nell'eternità di Dio, ma nell'eternità della morte. La sicurezza, cioè la liberazione della mente dall'angoscia per il nulla, non è data dall'eternità del divino che riempie *phrontís* (cioè l'animo, la mente), ma dalla «profonda notte» del nulla, che rende «confusa» la «mente» oscurando il «pensiero» - e ogni pensiero è «grave», pesante (la parola *áchthos*, che nell'*Inno a Zeus* indica il dolore da cui ci si deve liberare, esprime appunto il *peso* del dolore), perché tende a svelare la nullità di tutte le cose, cioè il peso che l'assoluta imponderabilità del nulla fa gravare sull'esistenza. Con l'annullamento del desiderio e della

speranza, solo in relazione ai quali si teme la morte, il timore del nulla svanisce e lo spirito «arido» «[...] d'affanno e di temenza è sciolto». L'annientamento libera dal timore del niente: nel niente è niente anche l'estrema angoscia del niente.

2. «[...] memoria [...] / del viver nostro»

Così dunque parlano i morti in quanto essi hanno voce nel canto della verità, cioè nel canto del genio, senza differenziarsene. D'altra parte, se il canto della verità è un «coro di morti», dando loro voce vivente esso in qualche modo li risveglia, e ciò che dicono nel breve risveglio non esprime soltanto il punto di vista e la parola vera del genio, ma tenta anche l'impossibile, cioè tenta di esprimere il loro "punto di vista", quello che ad essi compete in quanto annientati, e non in quanto la loro voce risuona nel canto del genio. In altri termini, ci può essere coscienza (e coscienza vera) del niente solo in quanto ci si trova, sia pure in modo provvisorio, al di fuori del niente. Ma i morti risvegliati dal canto del genio tentano - differenziando quindi il loro da questo canto - di parlare del nulla *rimanendo nel nulla*. Il canto del genio tenta cioè di farli parlare anche da questo secondo "punto di vista". Che il nulla parli è impossibile; ma, in questa impossibilità (in relazione cioè alla struttura di questa impossibilità), non solo il nulla tende a ridurre la parola alla propria negatività (il canto dei morti infatti è breve, e poi essi taceranno), ma anche la parola tenta di ridurre il nulla alla propria positività. I versi 14-20 del coro dei morti possono essere considerati come il risultato di questa riduzione. In essi, infatti, il nulla si trasforma in una "memoria" - «memoria [...] / del viver nostro» - che, per quanto simile alla «confusa ricordanza», nel tempo della prima infanzia, di una «paurosa larva» e di un «sudato sogno», differisce pur sempre dall'assoluta negatività del nulla. In quell'impossibile in cui consiste il nulla che parla, la positività di questa parola rende possibile la trasformazione del nulla in una «confusa ricordanza», che tuttavia è libera dal timore per la morte (cioè dal timore del nulla), essendo essa pur sempre il nulla in cui tutto - anche l'angoscia del nulla - si annulla.

L'assoluta sapienza del coro dei morti, e l'assoluta trasparenza del tutto, che in essa si mostra, non è dunque né la «profonda notte» che cancella ogni pensiero né la confusa memoria della larva e del sogno in cui consiste la vita.

3. «Come un liuto rugginoso e duro»

Ma non c'è nemmeno bisogno di avvertire Leopardi che i morti non possono cantare. Egli lo sa meglio di qualunque altro abitatore dell'Occidente. Tuttavia, quel che c'è di impossibile, di assurdo e di fantastico nel nulla che parla e nei morti che cantano forma un'immagine che *dà forza* alla visione della verità in cui appare la nullità del tutto; e la *forza* della visione del nulla consente di sopportare - dopo il fallimento di ogni volontà di potenza - il *nulla* che in essa si mostra (NP, VII; XIII, II, 3-4; e, *passim*, XI, XII, XVI). Il fantastico e il poetico - la dimensione dell'"illusorio" e dell'"immaginario" - sono alimentati dall'impossibile e dall'assurdo, che consentono di sopportare la visione del nulla perché «l'anima riceve vita, se non altro passeggia, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (P

261). Non lux, ma mors perpetua: la "luce", il «lume» de *La ginestra*, illumina la *mors perpetua* «sola nel mondo eterna». Citando *Giovanni*, III, 19, all'inizio de *La ginestra* - «e gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» -, Leopardi pensa infatti come vera luce ciò che per Giovanni è tenebra: la vera luce illumina la nullità di ogni Dio.

Il canto della poesia dà forza alla visione vera della morte, e quanto più il poetico, attraverso cui la verità è espressa, riesce a differenziarsi dalla verità, tanto più cresce la forza da cui l'animo riceve vita. Il «Coro di morti» è uno dei punti più alti di questa forza, perché qui il poetico che canta l'eternità del nulla si presenta appunto come il canto che viene cantato dal nulla, cioè come immagine massimamente difforme dalla verità che vede la nullità del nulla. A questa altezza si mantiene, nei *Paralipomeni della Batracomiomachia*, il viaggio agli inferi dove siede il «funereo coro»:

Son laggiù nel profondo immense file
di seggi ove non può lima o scarpello,
seggono i morti in ciaschedun sedile
con le mani appoggiate a un bastoncello,
confusi insiem l'ignobile e il gentile
come di mano in man gli ebbe l'avello.
Poi ch'una fila è piena, immantinente
da più novi occupata è la seguente.

(canto 8°, 16)

Interrogati, rispondono

Come un liuto rugginoso e duro
che sia molti anni già muto rimaso,
risponde con un suon fioco ed oscuro
a chi lo tenta o lo percota a caso

(canto 8°, 28)

4. «L'ignota morte»

Per cacciare con verità l'angoscia del dolore e del nulla, il mortale si volge verso il nulla, per posarvi; ma per sopravvivere alla visione vera del nulla, nel tempo breve che lo separa dal nulla, egli si solleva nella forza della voce che canta la nullità del tutto. Poiché la morte è il sommo male, si desidera la morte come sommo rimedio («d'ogni dolor morte risana», *Opere*, I, p. 111) in cui sono evitati i dolori che la precedono; prima che essa giunga si sopravvive all'angoscia da essa suscitata, sollevandosi nella forza del canto, che dopo il fallimento di tutte le forme della volontà di potenza (*NP*, X) è la forma più alta di potenza consentita al mortale (*NP*, XVI, III, 3).

In Eschilo, il compito del canto è di esprimere la novità inaudita, e inafferrabile dal linguaggio comune, della verità che salva dall'angoscia del nulla; in Leopardi il canto ha il compito di difendere, per il breve tempo che precede la morte, dalla visione della verità, da cui il canto del

genio non può separarsi - la verità non potendo più essere l'eternità del Dio che custodisce l'essenza di ogni cosa, ma l'eternità del nulla in cui accadono le cose dando luogo al gioco eterno del divenire.

La trasparenza di questa verità è assoluta, perché svela tutto ciò che di ignoto compete alla morte dal punto di vista della vita (sapendo che la morte è l'eternità del nulla e che questa è l'unica eternità, tutto ciò che di ignoto compete alla morte vien meno); e svela anche tutti i perché della vita; giacché essi non possono ricevere alcuna risposta dal nulla che circonda la vita e l'esistenza; e questa è la risposta che li risolve tutti - e dissolve tutto ciò che vi è di ignoto nella vita - proprio nell'atto in cui li lascia nella più radicale mancanza di risposta. L'ignoto (ciò che dal punto di vista della vita è l'ignoto) è il nulla; rispetto al quale la vita a sua volta è ignota, arcana, «stupenda», perché *non può esistere* alcun perché dell'*esistere*.

Cosa arcana e stupenda
oggi è la vita al pensier nostro, e tale
qual de' vivi al pensiero
l'ignota morte appar [...]

Vita e morte sono speculari; la loro specularità è la loro assoluta trasparenza nella visione della verità. «Un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso» e - conclude il *Cantico del gallo silvestre*, che prolunga il «Coro di morti» - «questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi». L'esistenza ricade nel niente prima che il suo «arcano» possa essere spiegato, e si porta dietro ogni possibilità di spiegazione - la quale possibilità è dunque apparente, perché appartiene a ciò che essa dovrebbe spiegare, è interna a ciò di cui si chiede il perché e che è circondato dal nulla, ossia da ciò da cui non può provenire alcuna risposta ai perché dell'esistenza. È vero che «l'esistenza, che mai non è cominciata non avrà mai fine» (*Opere*, I, p. 678), e che tale esistenza è il divenire eterno e infinito (*NP*, I, II, 1); ma i mondi che vanno via via esistendo - quindi la totalità stessa degli esistenti - si annientano e portano nel niente l'apparente possibilità che il loro arcano sia svelato.

5. *I morti e i non nati*

Poiché il nulla in cui finisce l'esistenza non differisce dal nulla da cui l'esistenza proviene, l'esistenza accade, o sorge, *in mezzo* al nulla. («Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla», *P* 85.) Il «Coro di morti» è anche il coro dei non nati. Anche per essi l'unico eterno è il nulla, dove la loro «ignuda natura» si posa «lieta no, ma sicura». Leopardi affida al Sileno il compito di cantare quella tonalità del coro dei morti che è il canto dei non nati (e degli ancora non nati). Il maggior male è essere nati, dice il Sileno (*P* 2672). Il non essere, il niente dei non nati è il bene maggiore, nel senso che la loro natura ignuda non è lieta ma sicura, «e l'età vote e lente / senza tedio consuma». Anche i non nati possono dire che la vita è «cosa arcana e stupenda», perché nulla la prefigura, la fa presagire, nulla vi conduce o la aspetta, nulla la prepara, la inventa, la costruisce. Quindi

anche per i non nati – cioè per quei morti che sono i non nati – la vita è “ignota” come “ignota” è la morte per coloro che vivono. Anche i non nati possono dire:

[...] Come da morte
vivendo rifuggia, così rifugge
dalla fiamma vitale
nostra ignuda natura

Il Sileno dice infatti che il bene maggiore sarebbe stato non vivere, rimanere un niente e, appunto, rifuggire dalla fiamma della vita.

Radicalmente eterno, dunque, il nulla: lo si consideri dal punto di vista della vita già vissuta, o da quello di chi non è mai o non è ancora esistito. Il non mai e il non ancora non differiscono, perché nel mondo che precede l'essere nulla inclina verso l'essere (rendendolo un non ancora, piuttosto che un non mai esistente) e nulla impedisce a qualcosa di essere (rendendolo un impossibile). Che l'essere sopraggiunga «in mezzo al nulla» è puro caso. Per questo anche i non nati possono dire, della loro «ignuda natura», che non è lieta, ma è al sicuro.

E tuttavia il pensiero di Leopardi non può evitare di concepire il nulla come esposto alla minaccia dell'accadimento dell'essere – anche se non con la perentoria inevitabilità con cui l'essere è esposto alla minaccia del nulla. Il nulla è nulla solo in quanto non contiene alcuna predeterminazione che implichi od escluda necessariamente l'accadimento dell'essere; ma, insieme, il nulla è tale solo in quanto è esposto alla sia pur remota minaccia dell'accadimento dell'essere e all'ancor più remota minaccia dell'accadimento di un certo essere. In relazione alla possibilità della vita, anche per i non nati la vita è «paurosa larva» e «sudato sogno»; e, in relazione all'esiguità della probabilità della vita, è una «profonda notte» in cui il *presentimento* della vita, è lontano dal timore: «così d'affanno e di temenza è sciolto».

Rimane tuttavia fermo, nel pensiero di Leopardi e in tutto il pensiero occidentale, che il nulla è la *possibilità* dell'essere (e dunque che il nulla è non-nulla). Per la tradizione filosofica, la possibilità di ciò che incomincerà ad essere *include*, insieme all'Essere necessario, il nulla in cui consiste ciò che ancora è nulla e che peraltro è la stessa possibilità di essere, di ciò che incomincerà ad essere; per il pensiero contemporaneo, a partire da Leopardi, che riflette esplicitamente su questo tema (cfr. ad esempio *P* 1645-46), la possibilità di ciò che incomincia ad essere *coincide* col nulla.

II

DISTRUZIONE DEGLI ETERNI E DELL'*EPISTÉME*

I

Verso la “distruzione” dell’eterno

1. Il «prototipo del bello»

Solo il nulla è eterno. Cioè nessun essente è eterno. L’irripetibile grandezza del pensiero di Leopardi – per la quale egli anticipa l’intero sviluppo del pensiero contemporaneo – sta nei motivi che lo spingono a negare ogni eterno e ogni immutabile. L’eternità e infinità del nulla non è l’ipostatizzazione del nulla, ma è l’esclusione più radicale che il non essere dell’essente possa consentire un permanere dell’essente, al di sotto o al di sopra della sua o delle sue temporanee vanificazioni. Se ciò che va nel nulla fosse in qualche modo recuperabile dall’essere – e il suo non essere non fosse eterno – l’eternità apparterrebbe all’essente. La negazione dell’eternità dell’essente coincide, nel pensiero di Leopardi, con la negazione del platonismo.

Già una delle primissime pagine dei *Pensieri* (del 1817) si chiede se «il prototipo del bello sia veramente in natura, e non dipenda dalle opinioni e dall’abito che è una seconda natura» (P 8). E risponde dicendo che «a noi par conveniente a un soggetto (e la bellezza sta tutta si può dire nella convenienza) quello che siamo assuefatti a vederci, e viceversa sconveniente [...], e però ci par bello quello che ha queste tali cose, e brutto o difettoso quello che non le ha: benché in natura non debba averle, o viceversa. Per esempio, ci par deforme una certa razza di cani quando ha l’orecchie non tagliate [...] potenza della moda, specialmente intorno alla bellezza delle donne [...]. Mi pare che in natura non ci siano quasi altro che i lineamenti del bello, come sono l’armonia la proporzione e cose tali che secondo il solo lume naturale debbono trovarsi in ogni cosa bella; e che l’ombreggiare gli oggetti belli dipenda tutto dalle nostre opinioni. Per questo si possono addurre infiniti esempi».

Il problema si riferisce per ora al «prototipo del bello», ma ben presto si estenderà ad ogni prototipo. Prototipo è il modello al quale si adegua un certo insieme di eventi. Esso è quindi originario e immutabile. Anche se Platone non usa questa espressione per indicare “il bello in sé”, il prototipo del bello è appunto il bello in sé, l’idea del bello, il bello ideale.

Il testo di P 8 si domanda – col linguaggio della filosofia aristotelico-scolastica (NP, II, III, 1) se «il prototipo del bello sia veramente in natura», cioè esista nella realtà, indipendentemente da quella «seconda natura» che sono le opinioni e le abitudini («abito») umane. La risposta (sia pure attenuata da un «mi pare» e da un «quasi») è che, «in natura», non esistono che «i lineamenti del bello», mentre dalle nostre opinioni e dalla nostra assuefazione dipende «l’ombreggiare gli oggetti belli». Quali siano e in che consistano i «lineamenti» del bello che debbono esistere realmente nelle cose belle, non è stabilito dall’opinione e dall’assuefazione ma dal «solo lume naturale», cioè dalla capacità di conoscere che è presente nell’uomo. E il lume naturale rileva

innanzitutto che la bellezza coincide sostanzialmente con la «convenienza» di qualcosa a qualcosa («a un soggetto»). Ciò che è conveniente a qualcosa va nello stesso luogo in cui va il qualcosa, e quindi è proporzionato al qualcosa, è in armonia con esso. Ma questa è una determinazione astratta della convenienza – è solo «bello ideale» (P 8), «idea della convenienza» (P 9) –, ossia non dice in che cosa consista, quale sia il luogo in cui i convenienti convengono, e in che consista la proporzione e l'armonia tra i convenienti. Tale determinazione astratta della convenienza costituisce appunto i «lineamenti del bello».

La determinazione concreta della convenienza è «l'ombreggiare gli oggetti belli», l'ombreggiatura dei «lineamenti», che dipende interamente «dalle nostre opinioni» e da «quello che siamo assuefatti» a vedere nella cosa bella. Quindi «il bello ideale non è altro che l'idea della convenienza che [nell'arte] un artista [e nella vita quotidiana ogni uomo] si forma secondo le opinioni e gli usi del suo tempo, e della sua nazione» (P 8-9). Il *tempo* forma degli usi e dei modi di pensare che stabiliscono quando qualcosa è conveniente a qualcos'altro, e *in che consista* dunque la convenienza e il contenuto determinato del bello ideale. Il tempo stabilisce l'ombreggiatura dei lineamenti del bello.

Lo scorrere del «tempo» muta le ombreggiature, ossia ciò che gli uomini pensano quando parlano del «bello ideale». Il movimento del tempo esclude quindi che il contenuto del prototipo del bello sia qualcosa di immutabile. Ciò che è reale «in natura», e che essendo reale non muta col cambiamento del tempo umano, sono soltanto i lineamenti astratti del prototipo del bello.

2. L'evidenza del divenire e l'eterno

In questa pagina dei *Pensieri* il «tempo» è conosciuto come il tempo in cui un uomo vive. E questo tempo è un aspetto del tempo in cui esistono tutte le cose. Vien dunque alla luce, in questa pagina dei *Pensieri*, che il mutamento del tempo – il divenire – è il *fondamento* in base a cui si esclude che il contenuto concreto della bellezza sia qualcosa di immutabile. Il divenire è posto al fondamento di questa esclusione, perché esso è l'evidenza assolutamente indubitabile. Anche se questo testo dei *Pensieri* non dice esplicitamente quanto Leopardi continuerà poi ad affermare in modo esplicito in relazione all'immutabile in quanto tale, è in base all'«evidente» esistenza del divenire che, esplicitamente, esso esclude l'esistenza di quell'immutabile che è il contenuto concreto della bellezza. Il tratto di pensiero che incomincia qui ad apparire e che andrà sempre più determinandosi, mostrando la propria inevitabilità, è che, poiché *il divenire esiste, l'immutabile – l'eterno – non può esistere*. È il pensiero decisivo.

L'evidenza del divenire è l'evidenza dell'annientamento di ogni cosa: la vita è «evidentemente nulla»; la «vanità delle cose» è «sensibile e palpabile»; «fatale e sensibile evidenza» (P 141 – «fatale» sia per ciò che essa implica nella vita dell'uomo, sia per la sua inderogabilità e non smentibilità) è il divenire in cui le cose — e dunque anche quelle cose che sono gli usi del tempo e dei popoli relativamente al contenuto concreto della convenienza — sorgono provvisoriamente «in mezzo al nulla». «Nessuna cosa [...] più manifesta e palpabile che l'infelicità» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro, Opere*, I, p. 629) prodotta dal divenire. L'evidenza del divenire è l'evidenza dell'infelicità, e viceversa, Leopardi scenderà nell'essenza del pensiero decisivo, mostrando *perché*

l'evidente esistenza del divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno.

Intanto, il motivo per il quale il "pensiero" 8-9 esclude che il contenuto concreto (l'ombreggiatura) del bello ideale, ossia del prototipo del bello, esista realmente («in natura»), è che esiste "diversità" di opinioni intorno agli oggetti che esistono nella natura e nell'imitazione artistica (P 8) - la diversità che si manifesta soprattutto nel divenire del tempo - ; sì che quel contenuto concreto «dipende» (*ibid.*) da tale diversità primariamente diacronica. *L'evidenza del sopraggiungere* di opinioni diverse intorno al bello ideale esclude infatti necessariamente la presenza, nella mente, di un modello immutabile da cui risulti in che cosa concretamente consista la bellezza. Ma - come in seguito verrà rilevato nei *Pensieri* - l'inesistenza di tale modello assoluto è anche l'inesistenza del fondamento in base a cui si può affermare che il contenuto di tale modello è una realtà immutabile - ossia è l'inesistenza del fondamento dell'affermazione dell'*idea* in senso platonico. Se il contenuto del pensiero è mutevole e temporale, il pensiero non può affermare l'esistenza di una realtà immutabile.

D'altra parte, il "pensiero" 8-9 afferma ancora che «in natura» *esistono* i «lineamenti del bello», cioè del «prototipo» del bello, e quindi riconosce ancora la presenza di un ordine immutabile nella realtà: l'ordine immutabile della bellezza che il «lume naturale» è in grado di cogliere «in ogni cosa bella», e i cui tratti sono costituiti, secondo P 8, dalla «convenienza», a cui sono riconducibili determinazioni come l'«armonia» e la «proporzione». Ma questi residui di platonismo verranno eliminati ben presto, nei *Pensieri*, sia perché il «lume naturale», cioè la *ragione*, non sarà più inteso come la conoscenza dell'immutabile, ma dell'irrimediabile divenire dell'essere; sia perché dei «lineamenti» stessi del bello ideale - e innanzitutto della «convenienza» in cui, secondo P 8, consiste la bellezza - i *Pensieri* affermeranno (P 1200-01) la dipendenza dall'*osservazione*, ossia dalla sedimentazione, sempre provvisoria, dello sviluppo storico.

3. Platonismo, innatismo, empirismo

La convergenza con la tradizione filosofica e col platonismo, presente soprattutto nel "pensiero" 106-07, dell'aprile 1820, è decisamente abbandonata nei "pensieri" del giugno e del luglio successivo (NP, V). Il "pensiero" 154 (steso appunto agli inizi del luglio 1820), prendendo spunto dall'*Essai sur le Goût* di Montesquieu, afferma che «il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza». Il «tipo» e la «forma» sono *l'idea* in senso platonico, di cui il "pensiero" 8-9 di due anni prima sembrava limitare l'esistenza (cioè l'essere "in natura") ai «lineamenti» e non all'«ombreggiatura» che li determina. Ora il testo dice che l'idea della bellezza, in senso platonico, non esiste, ed è solo «l'idea della convenienza», cioè la *rappresentazione*, il *concetto* della convenienza: «era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti» (P 154).

Invece le cose possono essere, e difatto sono, "altrimenti": innanzitutto nel senso generale che divengono, e anche in senso più specifico del divenire, cioè nel senso che le cose giudicate, per esempio, belle, non sono sempre le stesse, ma cambiano da luogo a luogo e da tempo a tempo. *Poiché* il divenire delle cose - il loro «esistere

altrimenti» – è evidente, *ne viene che* è impossibile l'esistenza di ciò che impedisce l'evidente esistenza del divenire. Le idee di Platone intendono essere appunto i modelli e le regole che esistono «innanzi» alle cose e ai quali le cose debbono adeguarsi; e quindi impediscono alle cose di «esistere altrimenti», impediscono di divenire – impediscono quel che invece è evidente che accade di continuo, ossia che sono cose via via diverse ad essere qualificate secondo certe determinazioni, per esempio secondo la determinazione della bellezza.

Se esistono le idee eterne e immutabili, il divenire non esiste. Ma l'esistenza del divenire è l'evidenza suprema. Dunque le idee eterne e immutabili non esistono, sono «un sogno». «La bellezza non è assoluta, dipendendo dalle idee che ciascuno si forma della convenienza di una cosa con un'altra» (P 156). In P 154 Leopardi rinvia a una pagina (la pagina 366 dell'edizione in suo possesso) del capitolo I dell'*Essai* di Montesquieu. Ma in questa pagina non si dice altro che il buono, il bello, il duro, il molle, ecc., «trattati come cose positive non significano niente» e che la loro origine va cercata «in noi stessi». Ma Montesquieu non aggiunge nulla a Locke; mentre Leopardi si porta radicalmente oltre l'empirismo e oltre la critica empiristica dell'innatismo platonico. Nell'empirismo, infatti, come già in Aristotele, la critica rivolta all'innatismo platonico non intende mettere in questione l'esistenza dell'eterno e dell'immutabile; mentre è proprio alla negazione di ogni eterno e di ogni immutabile – solo la «morte» è eterna – Leopardi perviene con la critica all'innatismo platonico.

L'innatismo è solo una conseguenza dell'affermazione dell'eterno. Se l'eterno esiste – e dunque esiste «innanzi» alle cose che incominciano ad essere –, il contenuto dell'eterno si costituisce inevitabilmente come il modello e la regola a cui tutto ciò che incomincia ad esistere deve necessariamente adeguarsi; e la conoscenza vera e necessaria del contenuto eterno – cioè, l'*epistème* – si costituisce come conoscenza che precede, prestabilisce e regola la conoscenza di tutto ciò che incomincia ad esistere e che va via via presentandosi nell'esperienza. Questo è il senso originario dell'«innatismo», che compete ad *ogni epistème: all'epistème in quanto tale*, e dunque non soltanto al modo in cui l'*epistème* e l'innatismo si configurano nel pensiero di Platone.

E, viceversa, nel senso specifico che l'innatismo presenta nel pensiero di Platone, il pensiero di Leopardi rintraccia il significato originario e fondamentale dell'innatismo come determinazione dell'*epistème* in quanto tale. L'idea platonica che è originariamente presente nell'anima, è il contenuto eterno che condiziona e prestabilisce l'esperienza del divenire. Comunque si costituisca tale contenuto, esso è incapace di accogliere in sé l'incessante e «stupenda» novità delle cose e degli eventi che sono portati alla luce nel divenire del mondo. La negazione dell'idea eterna di Platone è la negazione di *ogni* eterno che viene evocato lungo la storia dell'*epistème*, appunto perché *ogni* eterno epistemico ha i caratteri dell'idea platonica, di essere cioè il «tipo», la «forma», l'esemplare, la regola a cui deve adeguarsi tutto ciò che incomincia ad esistere; e questo carattere rende impossibile l'imprevedibilità del divenire, ossia di ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema: l'emergere delle cose dal nulla.

II

Divenire e epistème

1. Possibilità e necessità

Nel pensiero di Leopardi la distruzione degli immutabili, degli eterni e degli assoluti dell'Occidente si presenta per la prima volta, e con una radicalità che raramente verrà mantenuta nello sviluppo della filosofia contemporanea. A questa radicalità non toglie nulla, nel "pensiero" di pagina 154, il riferimento al «creatore»¹, perché il «creatore» a cui pensa Leopardi in questo periodo (e che in questo periodo egli crede di poter identificare al Dio biblicocristiano; cfr. NP, XI, III, 3) non ha alcun contenuto eterno - non è il luogo delle idee eterne -, ma è pura forza creatrice-annientatrice, e quindi coincide sostanzialmente col processo stesso del divenire, dove ogni «maniera di esistere è affatto arbitraria» perché non sottostà ad alcuna regola immutabile preesistente, e dove non esiste alcuna «ragione» perché le cose siano e siano così come sono. Dire che per le cose non vi è «nessuna ragione» di essere come sono (e innanzitutto di essere), «se non la volontà di chi le ha fatte», significa che le cose sono perché sono e sono così perché sono così, cioè non esiste alcun perché del loro essere e del loro esser così.

D'altra parte, poche pagine dopo *P* 154, nelle quali l'arbitrio del «creatore» è presentato come «arbitrio della natura», il pensiero di Leopardi mostra la propria portata:

Da tutte le cose dette nei pensieri qui sopra, inferite che le nostre cognizioni intorno alla natura o dell'uomo o delle cose, e le nostre deduzioni, raziocini, e conclusioni, per la maggior parte non sono assolute ma relative, cioè sono vere in quanto alla maniera di essere delle cose esistenti, e da noi conosciute per tali, ma era in arbitrio della natura che fossero altrimenti. E intendo anche della maggior parte degli assiomi astratti, pochi de' quali sono veramente assoluti e necessari in qualunque sistema di cose possibili (benché paiano), eccetto forse in matematica. E apprendiamo a formarci della *possibilità* un'idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea più limitata assai. (*P* 159-60, 8 luglio 1820)

Nella tradizione filosofica *l'epistème* (cioè la compagine epistemica degli «assiomi astratti», «cognizioni», «deduzioni», «raziocini», «conclusioni») intende mostrare con necessità e verità il Senso del mondo, e la necessità e verità epistemica è l'immutabile e l'eterno fondamento a cui *tutto* ciò che esiste deve adeguarsi. Ma ora, col pensiero di Leopardi, l'Occidente incomincia a scorgere che non può esistere alcuna «ragione» per la quale le cose esistenti esistano ed

esistono così come esistono: «era in arbitrio della natura che fossero altrimenti». Sporgendo dal nulla, le cose sarebbero potute essere completamente diverse, quindi non sono anticipabili e predeterminabili dall'*epistème*, che pretende invece di adeguare al proprio contenuto tutte le “maniere di essere” e tutti i possibili “sistemi di cose”. Ciò che è “possibile”, ossia ciò che può sporgere dal nulla, è più ampio – anzi infinitamente più ampio – di ciò che è possibile dal punto di vista dell'*epistème* (e che coincide con quanto può adeguarsi all'anticipazione epistemica del non ancora esistente); e ciò che è “necessario” e “vero” si estende a una dimensione più limitata del campo infinito di essenti che la necessità epistemica pretende di controllare e sottoporre a sé.

«Pochi», degli «assiomi astratti», ossia dei principi dell'*epistème*, «sono veramente assoluti e necessari in qualunque sistema di cose possibili»: l'innovazione imprevedibile che sorge dal nulla riduce la portata «della maggior parte degli assiomi astratti», la riduce alle regole che valgono solo all'interno di un sistema particolare di cose. Il principio veramente assoluto e necessario, in questo periodo, è sostanzialmente, per Leopardi, il principio di non contraddizione (e alcune idee assolute, come l'idea della “convenienza”, che non prescrivono come le cose debbano convenire tra loro). Quando egli giungerà a mettere in questione il valore assoluto di questo stesso principio supremo, sarà ancora una volta perché esso sembrerà rendere impossibile e impensabile il divenire “stupendo” delle cose, cioè quell'«arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale», che è lo stesso sporgere dell'esistenza dal nulla, il contenuto della suprema «fatale e sensibile evidenza» (P 141).

2. L'idea della convenienza

L'uomo è «desiderio infinito» del piacere (P 166; NP, IV, I), cioè «desiderio dell'infinito» (P 171). Il nesso tra qualcosa e il piacere, ossia che qualcosa sia e sia piacere (nel senso ampio che Leopardi conferisce a questo termine, e per il quale anche la bellezza è un piacere e sono piacere «tutte le cose che l'uomo desidera», P 178), è la “convenienza” del piacere al contenuto determinato del qualcosa. Tale “convenienza” non è un nesso che abbia il carattere della verità e della necessità, ma è il con-venire nel divenire, il trovarsi, da parte di certe cose o determinazioni, a venire insieme con una certa costanza – quella che delimita un certo “sistema di cose” che incominciano e che non è assoluta, ma determina un'“assuefazione”. Tale “convenienza” è cioè “arbitrio”, appartiene al gioco arbitrario del divenire («arbitrio della natura»): «dopo che la natura ha posto nell'uomo una inclinazione illimitata al piacere, è rimasta libera di fare che questa o quella cosa fosse considerata come piacere» (P 177).

La “convenienza” del piacere al contenuto determinato di qualcosa – come la convenienza morale (P 209) – è uno dei modi in cui le cose e le determinazioni convengono tra di loro e sono così piuttosto che altrimenti, danno luogo a una certa configurazione del mondo piuttosto che a un'altra. Tutto ciò che per l'uomo è piacere sarebbe potuto non esserlo (P 178); tutte le relazioni tra le cose sono “convenienze” dove i convenienti sarebbero potuti non convenire. Che in qualsiasi “sistema di cose” le cose si trovino in un certo ordine, in una certa relazione tra loro, è un'“idea assoluta”, l'idea assoluta della “convenienza”; ma «l'idea assoluta che l'uomo ha della convenienza non è ragione perché

queste o quelle cose gli paiano convenienti» (*ibid.*), non è «ragione», perché non c'è ragione: il convenire dei convenienti è senza perché. L'«idea assoluta» della convenienza è solo «idea astratta della convenienza» (P 209), non è idea epistemica, non è l'idea di Platone, che invece intende essere la «ragione» del convenire di certe cose con cert'altre cose e quindi, prestabilendo il convenire, rende impossibile il divenire, cioè quella «libertà» del divenire (la «natura» nel suo gioco è «libera», «arbitrio») che gli compete per il suo venire dal nulla e che peraltro è l'evidenza suprema per lo stesso pensiero epistemico che oggettivamente la nega.

«Si può dire» che «innata» sia solo «l'idea *astratta* della convenienza» (*ibid.*): «idee astratte e indeterminate» sono quelle «non applicate, ma da applicarsi» (P 210), tali cioè che la loro applicazione non costituisce un nesso vero e necessario, ma è dovuta all'«assuefazione». Per quanto riguarda, ad esempio, la convenienza morale, «abbiamo sì può dire innata l'idea *astratta* della convenienza; ma quali cose si convengano in morale, appartiene alle idee relative» (P 209). Quindi anche la «legge naturale» è un «sogno»: lo stesso in cui consistono le idee di Platone.

«L'assuefazione» è «una seconda natura» (che non è né la «natura» come gioco del divenire, né la «natura» dell'uomo come volontà di esistere e desiderio infinito del piacere), per la quale «ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza [...], l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie» (P 208; 1183 sgg.). Il convenire dei convenienti è «caso», il cadere nell'esistenza, dal nulla. L'«assuefazione» è abituarsi alla costanza relativa del convenire – adeguarsi al modo in cui si presenta il divenire delle cose. Se esistessero «leggi eterne e immutabili» che rendessero «ragione» dell'accadimento delle cose, quest'ultime non potrebbero avere la «libertà» che loro compete in quanto provengono dal nulla – in quanto «il principio delle cose è il nulla» (P 1341). Ciò che proviene dal nulla e cade nell'esistenza è assolutamente imprevedibile e può costituire «altri sistemi di cose», in cui ci sia «indipendenza» dalle verità «assolute e inerenti al sistema delle cose» che conosciamo (P 208).

3. L'evidenza del divenire e l'epistème

È per questo motivo – è perché l'eterno rende impensabile il divenire (che peraltro esiste innegabilmente), e non è sul fondamento della gnoseologia empiristica che il pensiero di Leopardi esclude l'innatismo, venendo così a concordare con la critica rivoltagli dall'empirismo: «dal detto qui sopra [ossia dalla negazione di ogni eterno e immutabile] [...] si deduce [si *deduce*!] quanto giustamente i moderni ideologisti abbiano abolite le idee innate» (P 208-09). Tale abolizione è fondata – dedotta – sull'ontologia, cioè sul senso che l'essente, la cosa, ha per il pensiero occidentale: l'evidente sorgere delle cose «in mezzo al nulla», la loro evidente nullità. Il sorgere dell'essente dal nulla esclude ogni eterno (perché l'eterno è il modello che impedisce la libertà del divenire); quindi esclude ogni conoscenza dell'eterno, che, indipendente dall'«esperienza» del divenire (un'esemplificazione di tale esperienza è presente in P 1183 sgg.) sia innata e imponga al divenire il modello in cui l'eterno consiste.

Il pensiero di Leopardi è consapevole che questa imposizione dell'idea (ossia di «un tipo assoluto, universale, immutabile, necessario, naturale, preesistente», P 1187) è nella sua essenza l'imporsi stesso dell'*epistème*

sul divenire: non solo perché il testo dei *Pensieri* unisce l'esclusione dell'idea innata all'esclusione di ogni "ordine necessario" (la conoscenza «delle proporzioni e delle convenienze determinate e speciali» - P 1184 - non sorge nell'uomo «dalla natura nè dall'essenza delle cose, nè da un tipo e da una nozione preesistente nel suo intelletto, nè da un ordine necessario», P 1185) - e un ordine necessario è appunto l'ordine epistemico - ; ma anche perché il motivo delle due esclusioni è lo stesso. L'"ordine necessario" è infatti il si-stema dell'*epi-stème* (NP, II, II; 1), dove, anche se non c'è «amor di sistema» ma, appunto, grande pensiero epistemico, «i particolari si tirano per forza ad accomodarsi [sono fatti adattare per forza] al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema dovea derivare, ed a cui doveva esso accomodarsi» (P 948). La «considerazione» dei particolari è appunto l'esperienza del divenire alla quale l'«ordine necessario» intende imporsi come modello, forzando l'imprevedibilità del particolare quanto al suo adattarsi all'ordine preesistente - che dunque è, insieme, «idea innata», «essenza delle cose», «tipo e nozione preesistente nell'intelletto».

«Quello che ha bisogno di essere acquistato e formato» ossia è «suscettivo di raffinamento e accrescimento» e «per conseguenza [...] di cangiamento, non è nè può essere assoluto» (P 1189), cioè sciolto dal «confronto» (P 1187) con ciò con cui esso si mostra via via più o meno conveniente nel processo del divenire. La mutevolezza della relazione in cui le cose si trovano fra di loro esclude che (per l'assuefazione), le relazioni che vanno formandosi in modo più o meno duraturo possano essere considerate come qualcosa di "assoluto", che esclude relazioni nuove tra le cose (P 1187 sgg.). L'idea eterna ed innata pretende invece di costituirsi non «comparativamente» - in relazione alle determinazioni che vanno presentandosi nel divenire -, ma «isolatamente» da esse (P 1198) - quando invece l'idea innata e assoluta non è che l'assolutizzazione di una certa relazione che per il suo perdurare produce assuefazione.

Ma mentre nell'agosto del 1820 i *Pensieri* affermano ancora che «alcune idee astratte e indeterminate, ossia non applicate, ma da applicarsi» (P 210) siano idee assolute - come è il caso dell'idea della «convenienza» (P 178) -, nel giugno dell'anno successivo, i *Pensieri* esprimono la convinzione che «la stessa idea dell'uomo *che le cose debbano convenire fra loro* non sia innata ma acquisita e derivi dall'assuefazione» (P 1200). L'evidenza del divenire cancella le ultime tracce dell'*epistème*.

III

Il fondamento della “distruzione” dell’eterno

1. «*Le cose stanno così, perché così stanno*»

I “pensieri” delle pagine 1339-42, scritti nel luglio del 1821, hanno un’importanza decisiva e fondamentale, perché in essi la distruzione degli eterni e degli immutabili (e la relatività delle cose e della loro conoscenza) è esplicitamente connessa al nulla, che è il principio di tutte le cose e da cui tutte le cose provengono. Il testo, che si presenta come uno sviluppo della pagina 1257, è il seguente:

Ogni pretesa idea assoluta non ha la propria origine in un «tipo» e in una «forma innata, universale e impressa dalla natura *nella mente dell’uomo*» (P 1257), ma (P 1339-42)

è figlia della madre comune di tutte le idee, cioè dell’esperienza che deriva dalle nostre sensazioni, e non già di un insegnamento e di una forma ispirataci e impressaci dalla natura nella mente avanti l’esperienza, il che non è più bisogno dimostrare dopo Locke. Ma quello che mi tocca provare si è, che queste sensazioni, sole nostre maestre, c’insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare, cioè perché esista un bello e un buono assoluto [...]. Questo noi lo deduciamo pure dalle nostre sensazioni, (e lo deduciamo naturalmente, come ne deduciamo naturalmente le idee innate, della quale opinione questa è una conseguenza) ma questo è ciò che non ne possiamo dedurre; e non possiamo, appunto perché tutto ci è insegnato dalle sole sensazioni, le quali sono relative al puro modo di essere [...] e perché nessuna cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all’esperienza. Quindi è chiaro che la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta e de’ loro contrarii. Vale a dire di una perfezione [...] la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro. Or dov’esiste questa ragione, questa forma? e in che consiste? e come la possiamo noi conoscere o sapere, se ogn’idea ci deriva dalle sensazioni relative ai soli oggetti esistenti? Supporre il bello e il buono assoluto, è tornare alle idee di Platone e risuscitare le idee innate dopo averle distrutte, giacché tolte queste, non v’è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive

quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, *da ogni cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente (17 Luglio 1821).

In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo [...]. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo [...]. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, nè differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili.

Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, nè mai fu, o se esiste o esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi nè potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale. Noi, secondo il naturale errore di credere assoluto il vero, crediamo di conoscere questo principio, attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione, e la necessità non solamente di essere ma di essere in quel tal modo, che noi giudichiamo assolutamente perfettissimo. Ma queste perfezioni, son tali solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in un solo dei sistemi possibili; anzi solamente in alcune parti di esso, in altre no, come ho provato in tanti altri luoghi: e quindi non sono perfezioni assolutamente, ma relativamente, nè sono perfezioni in se stesse, e separatamente considerate, ma negli esseri a' quali appartengono, e relativamente alla loro natura, fine [...], nè sono perfezioni maggiori o minori di qualunque altra [...], e quindi non costituiscono l'idea di un ente assolutamente perfetto, e superiore in perfezione a tutti gli enti possibili; ma possono anche essere imperfezioni, e talora, lo sono, pure relativamente [...]. Anche la necessità di essere, o di essere in un tal modo, e di essere indipendentemente da ogni cagione, è perfezione relativa alle nostre opinioni [...]. Certo è che, distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio (18 Luglio 1821).

2. «Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»

La prima parte del testo qui sopra riportato è l'ultimo dei "pensieri" stesi il 17 luglio 1821; la seconda è l'unico "pensiero" scritto il giorno successivo. Il nodo essenziale e decisivo di questo testo è l'espressione avverbiale «In somma», con cui inizia la seconda parte e che unisce nel modo più esplicito le due parti del testo. Nella prima si dice che la «ragione» delle cose non può essere alcunché di eterno e di immutabile - il termine "ragione" interviene come sostanzialmente equivalente ai

termini “fondamento” e “principio” - ; nella seconda si dice che il «principio» di ogni cosa è il nulla - cioè che il nulla è il “fondamento” e la “ragione” di ogni cosa.

Ma verso la fine della prima parte il testo dice che «la sola ragione del tutto» è «ogni cosa di fatto». Pertanto, l'«In somma» stabilisce l'equivalenza tra l'affermazione che «ogni cosa di fatto [...] in realtà è la sola ragione [= “principio”] del tutto» e l'affermazione che «il principio [= “ragione”] delle cose, e di Dio stesso [cioè “del tutto”], è il nulla».

È ovvio che la prima di queste due affermazioni non dice che *ognuna* delle cose che esistono di fatto è *la sola* ragione per la quale esiste il tutto; ma dice che, nel tutto, ogni cosa che esiste di fatto è la sola ragione di se stessa, e quindi tutte le cose che esistono di fatto sono la sola ragione di tutto ciò che esiste. (Il che non esclude che certe cose possano essere prodotte da altre e quindi avere *anche* in quest'altre le loro ragioni. Infatti il rinvio alle cause deve giungere da ultimo a delle cause che sono le autentiche cose di fatto che hanno solamente nel fatto del loro esistere la ragione del loro esistere.) L'affermazione che ogni cosa - e quindi l'insieme, la totalità delle cose di fatto - è la sola «ragione del tutto», ossia di ciò che essa è, e quindi di tutto ciò che è non dice semplicemente che la totalità è la ragione della totalità, ma pone come «ragione del tutto» le cose in quanto cose di fatto, ossia la fattualità o effettualità delle cose. Il testo stabilisce dunque l'equivalenza tra l'affermazione che la *fattualità* (effettualità) delle cose è la sola «ragione» (“principio”, “fondamento”) di tutte le cose e l'affermazione che il *nulla* è il «principio» (“ragione”, “fondamento”) di tutte le cose.

La fattualità, l'esser *di fatto* è il fatto di essere, ossia è il non essere necessariamente legati all'essere, e dunque è il trovarsi immersi nel *divenire* - nel «cangiamento» (P 1189). Nel divenire, non essendo legata necessariamente all'essere, la cosa può non essere (cioè si trova nella condizione di non essere), e può essere (si trova nella condizione di essere) in modo diverso da quello in cui essa è. Questo significa che, nel divenire, la cosa (e il modo in cui essa è) si trova nella condizione di *esser nulla*: essa incomincia ad essere (o ad essere in un certo modo), cioè diviene, proprio perché essa (e il suo modo di essere) è nulla, e il suo divenire è appunto il suo uscire dal nulla. (Nel divenire, inoltre, la cosa può non essere, nel senso che essa ritorna nel nulla.)

Dire dunque che l'esser di fatto, l'effettualità delle cose è «la sola ragione del tutto» significa dire che la sola ragione di ogni cosa è il suo sporgere provvisoriamente dal nulla, e che quindi, in definitiva - «in somma» - la “ragione”, il “principio” delle cose è il nulla. La grandezza del pensiero di Leopardi sta nella comprensione del *motivo* che spinge a questa affermazione e che - stiamo incominciando a rilevare - è presente nelle pagine 1339-42 dei *Pensieri*.

3. «Quello che mi tocca provare»

«In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo.» L'«in somma» dice che l'equivalenza tra quel che precede e quel che segue nel testo è propriamente una conclusione. Il «giacché» richiama quindi la premessa da cui è tratta la conclusione. Infatti, dire che «nessuna cosa è assolutamente necessaria» (cioè che non esiste alcuna “ragione

assoluta" per la quale si debba escludere che una cosa possa non essere) significa dire che *ogni cosa* è diveniente – e alla fine della prima parte del testo si afferma appunto che «ogni cosa di fatto», cioè la totalità delle cose divenienti, «è la sola ragione del tutto», ossia che il tutto non oltrepassa il senso conferito alla cosa dal suo divenire: ogni cosa è diveniente. Il passo ultimamente riportato («In somma... Giacché...») afferma dunque che il nulla è il principio di ogni cosa, *perché* ogni cosa diviene; e ogni cosa diviene *perché* (dice il testo che precede questo passo) l'effettualità (l'esser di fatto), cioè il divenire, lo sporgere dal nulla, da parte delle cose, «è la sola ragione» di ogni cosa. È quest'ultimo «perché», dunque, il tratto decisivo.

E Leopardi ne è pienamente consapevole. Subito dopo aver affermato (P 1339) che «dopo Locke» «non è più bisogno dimostrare» che tutte le idee sono «figlie» dell'«esperienza», la quale «deriva dalle nostre sensazioni», aggiunge infatti: «Ma quello che mi tocca provare si è, che queste sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare» (P 1339-40). Gli «tocca provare» qualcosa a cui Locke (e tutto il pensiero moderno) non è ancora giunto. Ma questo «provare» non è il dimostrare o il «dedurre» che sulla base di certe premesse perviene mediatamente a certe conclusioni, ma è lo stesso *mostrare* la premessa, il fondamento, il principio: «provare», nel senso di sperimentare, trovar vero, rendersi conto. Si tratta infatti di «provare» qualcosa che riguarda le «sensazioni, sole nostre maestre»; e a ciò che ad esse compete non si può pervenire dimostrativamente, perché la dimostrazione dovrebbe prender le mosse da un maestro che insegnerebbe prima e indipendentemente dalle «sole nostre maestre».

E infatti il testo non dimostra in alcun altro luogo ciò che qui intende «provare», cioè mostrare nella sua originaria evidenza, e che consiste appunto nell'affermazione che le sensazioni «ci insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare». Le «sensazioni» insegnano come stanno le cose, ne sono la manifestazione originaria. L'esperienza «deriva dalle nostre sensazioni» non come un principiato deriva dal principio, ma nel senso che essa è la totalità unitaria e variante che è formata da esse.

Ora, che le cose stiano così perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare (questo è il contenuto dell'insegnamento delle sensazioni), è lo stesso esser «di fatto» delle cose, è l'*essere come fatto*. Il contenuto dell'evidenza originaria è il fatto (il «puro fatto reale»), cioè il farsi, il divenire delle cose. Lo «star così» (o esser così), prima ancora del modo di essere delle cose, è il loro essere. All'inizio della seconda parte di questo testo, infatti, escludendo che vi sia una «ragione assoluta» delle cose – «non v'è ragione assoluta perch'ella [cioè la cosa] non possa non essere o non essere in quel tal modo» –, si afferma appunto che il non essere della cosa è sia il suo «poter non essere», sia il suo «poter non essere nel modo» in cui si trova ad essere. Come espressione linguistica, lo «star così» tende a indicare primariamente il *modo* di essere, la relazione tra determinazioni; ma nel testo lo «star così» delle cose si riferisce anche – e anzi innanzitutto – al loro *essere*. Dire che l'esperienza mostra che le cose «stanno così» significa pertanto che essa mostra e il loro *essere* (esistere) e il loro *modo* di essere e di porsi in relazione, ossia il modo del loro «convenire». L'esser «di fatto» (o come fatto) riguarda dunque sia il modo di essere, sia l'essere – sia il contenuto del giudizio copulativo, sia il contenuto del giudizio esistenziale (e la «convenienza» costituisce

entrambi i giudizi, anche se i *Pensieri* incominciano a considerarla in relazione ai giudizi copulativi del tipo: «Questa cosa è bella»).

4. *L'impossibilità dell'eterno*

L'esperienza mostra dunque che le cose e i loro rapporti non sono assolutamente, necessariamente: esse sono, non perché «debbono assolutamente essere», ma perché sono, sono di fatto, sono un farsi e un disfarsi, uno sporgere provvisoriamente dal nulla. Dire che l'esperienza mostra che «le cose stanno così, perché così stanno» significa dire che l'esperienza mostra che le cose *divengono*, nel senso che il loro essere e il loro modo di essere incominciano e finiscono. Il divenire delle cose è l'evidenza originaria: «certezza», «fatale e sensibile evidenza», «della nullità di tutte le cose» che si mostrano nell'esperienza (P 140-41).

Ma se esistesse l'eterno, il divenire sarebbe impossibile, resterebbe negata l'evidenza innegabile. È, quest'ultimo, il tratto decisivo che nel testo di P 1339-42 viene alla luce nel modo più esplicito. In questo testo, come in ogni altro riferimento del pensiero di Leopardi a Platone – si è rilevato –, l'idea eterna di Platone è considerata nella sua capacità di esprimere l'essenza di ogni eterno della tradizione occidentale. Anche se Leopardi non conosce Hegel, l'idea hegeliana (che da parte sua intende essere l'espressione più radicale dell'idea platonica) rientra nell'ambito a cui Leopardi si riferisce considerando l'idea di Platone.

L'esistenza dell'eterno costituisce di per se stessa l'Ordinamento, il Senso con cui tutte le cose sono in rapporto. In quanto Senso originario del tutto, l'eterno è visibilità, aspetto, forma, ἰδέα, appunto. Ma l'eterno non è un semplice ordine chiuso in sé: proprio perché è l'Ordinamento e il Senso originario, l'eterno è anche l'Ordinamento *delle cose* («Ordine primordiale e necessario delle cose», P 1199). Nella prospettiva dell'*epistémè*, le cose che si mostrano nell'esperienza sono e sono ciò che sono, solo in quanto, nella loro relazione all'eterno, si commisurano e si adeguano ad esso – ne “partecipano”. L'eterno è l'Essere eterno, e non partecipare di esso, essere incompatibili ad esso significa non essere. La cosa è dunque ciò che essa è, solo in quanto in essa è in qualche modo presente l'Ordinamento a cui essa si commisura.

Per la presenza, nelle cose, dell'Ordinamento eterno – cioè del Senso, dell'Idea –, le cose «stanno così», non «perché così stanno», ma «perché così debbono assolutamente stare». È sul fondamento dell'Ordinamento eterno del tutto che le cose incominciano e finiscono di essere e sono come sono. Non solo i rapporti tra le cose sono regolati dall'Ordinamento eterno, ma anche l'incominciare e finire delle cose. E, propriamente, è perché i loro rapporti sono regolati eternamente che anche il loro entrare nei rapporti, cioè il loro divenire, è eternamente regolato. Per essere ciò che essa è, per mostrare il senso che la costituisce, una cosa non deve porsi in relazione alle altre cose che nel mondo incominciano e finiscono: essa è *sciolta* dal rapporto con le altre cose effimere del mondo e con ogni volontà, è “as-soluta”, perché essa è *legata* all'eterno, e in quanto così legata è necessaria – sì che il suo incominciare ad essere è l'incominciare ad essere di questo suo legame necessario. Sciolta dalle altre cose divenienti, esistendo indipendentemente dal divenire, e cioè dall'esser “di fatto” delle cose, ogni cosa del mondo *si trae fuori* dal rapporto con esse, è “as-tratta”. Come fondamento e principio che lega a sé le cose, l'eterno è dunque la “ragione” di tutte le cose, la *ragione* per cui le cose debbono

«assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da *ogni cosa di fatto*» (P 1341).

Ecco la sequenza essenziale:

L'esperienza mostra che «le cose stanno così, perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare» – l'esperienza mostra cioè il divenire delle cose. Ma l'idea eterna di Platone (che è il prototipo di ogni eterno) esige che le cose stiano così, perché «così debbono assolutamente stare» («debbono assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così»); l'eterno esige cioè che il divenire non esista: esige che non esista ciò che peraltro è l'evidenza originaria attestata dall'esperienza – sì che affermare l'esistenza dell'eterno significa negare l'evidenza di tutte le evidenze. Dunque l'eterno non può esistere – non può esistere alcun eterno «giacché tolte queste [tolte "le idee innate", che sono il prototipo di ogni eterno], non v'è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così» (P 1340-41).

5. La relatività della "convenienza" e l'unico eterno

«La distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta e de' loro contrarii» (P 1340): distrugge il principio di ogni assolutezza – ossia di ogni negazione del divenire – nelle cose che si mostrano nell'esperienza. Ciò che nelle cose si costituisce «indipendentemente da ogni volontà [che è forza trasformatrice], da ogni accidente [ossia da ogni (ac-)cadere delle cose dal niente e nel niente], *da ogni cosa di fatto* [ossia dalla fattualità in cui consiste il farsi delle cose]» si costituisce infatti indipendentemente dal divenire e quindi si impone al divenire, lo dissolve. La distruzione dell'idea eterna è distruzione del principio della presenza, nelle cose, di proprietà o determinazioni assolute, cioè di proprietà o determinazioni che abbiano «un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro» (P 1340).

Negare l'eterno, cioè la presenza, nelle cose, di proprietà o determinazioni assolute, equivale a dire che le cose (e proprietà e determinazioni) vanno mostrando il loro senso nel processo sempre aperto del loro divenire, cioè *relativamente* alle altre cose (e proprietà e determinazioni) a loro volta divenienti. Poiché il senso delle cose è la loro "ragione", la fattualità del divenire («ogni cosa di fatto») – del venire e dell'andare nel nulla – «è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente» (P 1341). Il rapporto delle cose con il loro essere e con le loro proprietà e determinazioni è, rispettivamente, la "convenienza" dell'essere e delle proprietà e determinazioni – la "convenienza" per la quale essere, proprietà e determinazioni convengono alla cosa. Il divenire delle cose implica cioè che la "convenienza" fra le cose e fra le loro determinazioni sia instabile, cioè relativa a certi contesti che vengono travolti da altri sempre diversi. La "convenienza" di y a x – per la quale si dice, ad esempio, che qualcosa (x) è *bello* (y) – si costituisce nel divenire, è relativa ad un contesto transeunte ed instabile. E poiché questa

instabilità è insuperabile, tale insuperabilità è l'assolutezza stessa del divenire. Il divenire travolge ogni preteso assoluto e il travolgimento è l'unico assoluto; «la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, *assolutamente*» (*ibid.*, corsivo mio). La relatività della "convenienza" è lo stesso divenire.

La convinzione che esista l'eterno e l'immutabile si forma quindi *sciogliendo* dalla totalità del divenire - e cioè rendendo "assoluto" ed "astratto", fondato su una "ragione" che precede l'esperienza del divenire - ciò che si mostra nel divenire.

E poiché l'affermazione dell'eterno implica l'inesistenza del divenire, cioè dell'evidenza originaria e innegabile, il divenire (il "fatto" di essere delle cose, l'essere come "fatto") «è la sola ragione del tutto»; ossia *ogni* cosa diviene, esce dal nulla e vi ritorna. Dunque il nulla, da cui proviene e in cui ritorna la fattualità dell'essere, è «il principio delle cose»: «In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo». Se l'essere eterno fosse ragione, fondamento, principio delle cose, le cose non uscirebbero dal nulla e non vi ritornerebbero, ma proverebbero dall'Ordinamento eterno, e tale Ordinamento stabilirebbe anche il perire delle cose. Ma è evidente che le cose escono dal nulla e vi ritornano (l'"evidenza" e "certezza" della nullità delle cose); dunque non esiste alcun essere eterno, tutte le cose divengono e il nulla è il principio di tutte le cose; il principio e il termine; l'unico eterno:

Sola nel mondo eterna, a cui si volge
ogni creata cosa,
in te, morte, si posa
nostra ignuda natura.

IV

Forma concreta della “distruzione” dell’eterno

1. Principio eterno e «universale principio» delle cose

Il seguito della seconda parte del testo *P* 1339-42 (riportato nel capitolo precedente, III, 1) rileva che poiché «tutte le cose sono possibili» non esiste «un primo ed universale principio delle cose».

Non si tratta di una ripetizione di quanto il testo ha già guadagnato. Sia perché il testo ha *già* mostrato che l’eterno non esiste e quindi non si spiegherebbe la concessione ipotetica della sua esistenza («se esiste...») e l’affermazione che, se esistesse, non potremmo in alcun modo conoscerlo («se esiste [...] non lo possiamo in niun modo conoscere», *P* 1341); sia perché non si spiegherebbe perché, formulando l’ipotesi dell’esistenza dell’eterno, si usi una clausola linguistica che prevede il non essere più dell’eterno: «se esiste o esisté». Nella formulazione dell’ipotesi che l’eterno esista non si può cioè ipotizzare che l’eterno sia esistito in passato – «esisté» – e che dunque non sia eterno.¹

Tuttavia, queste incongruenze non appartengono al testo, ma alla supposizione che esso si stia ripetendo e stia considerando ancora la possibilità che il principio eterno esista. E invece il testo ha già escluso questa possibilità; e proprio perché ha “distrutto” l’esistenza di ogni eterno può affermare che «tutte le cose sono possibili» e che quindi non può esistere «un primo ed *universale* principio delle cose» – dove, dunque, non è in questione il principio in quanto eterno, ma in quanto *universale*. Poiché l’eterno non esiste, cioè non esiste alcun «ordine necessario» (*P* 1185), ossia non esiste alcuna relazione o “convenienza” necessaria (tra le cose, tra esse e le loro proprietà, e il loro essere o non essere), ogni relazione è “possibile” e, in generale, «tutte le cose sono possibili, cioè non v’è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo [...]. E non v’è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, nè differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili» (*P* 1341). Quel che in un certo tempo, cultura, società è considerato “bontà”, ha accanto a sé infinite alternative possibili ed equivalenti («non v’è divario alcuno assoluto [...] nè differenza assoluta»), dove la bontà è fatta convenire a determinazioni del tutto diverse da quelle che si è abituati a considerare come buone. E poiché non esiste alcun ordine necessario, e quindi tutto è possibile, ne viene che («vale a dire che...») non può esistere «un primo ed universale principio» di tutte le cose possibili, un principio che sia la regola e il modello a cui tutto il possibile debba adeguarsi e commisurarsi: appunto perché ciò che è buono (bello, vero, giusto, ecc.) è anche cattivo (brutto, ecc.); ossia, oltre al possibile consistente nell’esser buono da parte di qualcosa, c’è anche il possibile consistente nell’esser cattivo da parte di tale qualcosa («quello ch’è bene per questa cosa non è bene per quella, quello che è male per questa è bene per

quell'altra, cioè gli conviene», P 391 dell'8 dicembre 1820), e quindi non ci può essere un principio *universale* che valga come il modello o l'"idea" a cui si possano far risalire entrambi questi possibili.

Non può esistere un'idea del buono (bello, vero, giusto, ecc.) a cui si possano ricondurre tutte le cose, radicalmente accidentali, che hanno la possibilità di essere considerate buone (belle, vere, giuste, ecc.). Non può quindi esistere un principio unificatore del molteplice, un «primo ed universale principio delle cose», conoscendo il quale si possa «giudicare» dell'essenza delle cose prima ancora del loro incominciare ad esistere e a manifestarsi. Non può esistere un principio universale, la cui conoscenza valga come il «dato» originario nel quale sia consentito leggere, prima ancora del comparire delle cose, il loro significato essenziale e unitario. Tale principio non può esistere, «non avendo noi nè potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale» (P 1341-42).

Poiché un «primo ed universale principio delle cose» *non* può esistere, l'alternativa che il testo indica alla fine della pagina 1341 a proposito di tale principio («o non esiste, nè mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere») non ammette nuovamente la *possibilità* della sua esistenza, ma rileva che, quand'anche ciò che non può esistere esistesse, non lo si potrebbe conoscere, giacché l'unicamente conoscibile è il «puro fatto reale», il divenire delle cose, che non possono essere "giudicate" prima del "fatto" consistente nel loro uscire dal nulla: non si può «giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale» (P 1342), in quell'«al di là» che dovrebbe essere aperto dal «primo ed universale principio delle cose».

2. «Giudicare delle cose avanti le cose»

Se in P 1341-42 si distingue il principio in quanto "universale" dal principio in quanto "eterno" - e quindi il testo *non* dice che se l'*eterno* esistesse non sarebbe conoscibile, ma che il principio, *in quanto universale*, sarebbe inconoscibile se si volesse ammettere l'ipotesi assurda della sua esistenza -, d'altra parte nella tradizione filosofica il principio eterno è *insieme* il principio universale di tutte le cose; e quindi il testo - dopo aver affermato l'inesistenza del principio universale e l'impossibilità di conoscerlo, nell'ipotesi assurda della sua esistenza - aggiunge che si crede di poter conoscere il principio universale, «attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione, e la necessità non solamente di essere ma di essere in quel tal modo, che noi giudichiamo assolutamente perfettissimo» (P 1342), cioè attribuendogli, tra le altre "perfezioni", "la necessità di essere", l'eternità.

Ma l'eternità - cioè la suprema delle "illusioni" dell'uomo (NP, VII, IV, 2) -, come tutte le perfezioni attribuite dalla tradizione al principio universale, è una perfezione che è tale «solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo»; perfezioni cioè che possono essere imperfezioni in altri sistemi di cose; sì che l'attribuire «in sommo grado» al principio universale tutte quelle che per noi sono perfezioni non costituisce «l'idea di un ente assolutamente perfetto» (P 1342), perfetto cioè non soltanto "relativamente" a un certo sistema di cose, ma "assolutamente", cioè relativamente a *tutti* i sistemi possibili. La distruzione delle idee platoniche, come distruzione di ogni principio eterno e universale, è insieme distruzione dell'«idea di un ente

assolutamente perfetto», e quindi, «distrukte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*ibid.*).

Poiché il divenire, sporgendo provvisoriamente dal nulla, è l'evidenza originaria – e quindi non esiste alcun eterno, alcun ordine necessario, alcuna relazione necessaria –, tutto è possibile. Questo significa che non esiste alcuna verità assoluta, alcuno dei nessi che l'*epistème* pretende di porre come necessario e come verità assoluta – essendo appunto l'*epistème* la principale responsabile del «naturale errore di credere assoluto il vero» (*ibid.*). Non esiste un «primo universale principio delle cose», non esiste un principio unificatore del molteplice, un nesso e un fondamento unitario del tutto, che consenta di «giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale», al di là del *fatto* in cui le cose *si fanno* innanzi assolutamente imprevedibili e non anticipabili, provenendo dal nulla.

L'inesistenza dell'eterno e dell'*epistème* – l'essere, il nulla, il principio di tutte le cose – è essenzialmente connessa all'evidente esistenza del divenire. Questa è la sostanza di tutta la filosofia contemporanea. Nella sostanza, quest'ultima non dice nulla di più di ciò che il pensiero di Leopardi porta alla luce; anzi, nella maggior parte dei casi, dice di meno, ed è soltanto il *tentativo* di distruggere gli eterni e l'*epistème*.

3. La «perfezione assoluta»

L'inesistenza di un principio universale e unificatore del molteplice è dunque, insieme, inesistenza di una «perfezione assoluta», «indipendente da qualunque genere di cose, ed anteriore ad essi» (P 1907-08) – della perfezione come «idea astratta ed *antecedente*» (P 1791) l'esistenza diveniente delle cose e dei generi. Se si vuole ricondurre la perfezione delle cose alla perfezione assoluta, si cancella la differenza tra le cose e tra i generi. Infatti, ciò che in un genere (o modo di essere, sistema di cose) è perfezione, è imperfezione in un altro genere (modo di essere, ecc.). Ma la differenza tra i generi e i sistemi di cose è manifesta e appare via via nel divenire delle cose, sì che l'esistenza della differenza porta nel cuore stesso di ciò che vorrebbe essere la perfezione assoluta – ossia «nella stessa essenza di tutte le cose» – «un'immensa imperfezione» (P 1909-10), che non può essere tolta via se non estinguendo le differenze:

Giacché immaginando un solo ed assoluto tipo di perfezione, indipendente ed antecedente ad ogni sorta di esistenza, tutti gli esseri per esser perfetti debbono essere interamente conformi a questo tipo; dunque tutti perfettamente uguali e identici di natura; dunque da che esistono generi, esiste necessariamente un'immensa imperfezione nella stessa essenza di tutte le cose, la quale non si può toglier via, se non confondendo tutte le cose insieme, estirpando tutte le possibili nature, esistenti o non esistenti, e tutti i possibili modi di essere, e riducendo un'altra volta il *tutto*, e l'intera esistenza a quel tipo di perfezione ch'è anteriore all'esistenza, e quindi non esiste. (P 1909-10)

Come eterna, la perfezione rende impensabile il divenire, come assoluta rende impossibile la differenza (che per altro si manifesta nel divenire):

rende “conformi” a sé le cose differenti e mutevoli, che invece nella loro fattualità – cioè nel loro divenire dal nulla – posseggono l’unica ragione della loro perfezione («in essi soli [*scil.*, nei generi, nelle differenze] è rinchiusa ogni perfezione [reale e non immaginaria], da essi deriva [e non dalla perfezione eterna e assoluta], e in essi e nel loro modo di essere, ha l’unica ragione dell’esser suo e dell’esser perfezione», *P* 1908). Ogni cosa è ragione *di se stessa* e delle perfezioni che possiede perché la sua ragione è il suo esser di fatto, il suo «puro fatto reale», cioè il suo effettuale uscire dal nulla. Proprio perché ogni cosa è ragione di se stessa, la ragione di ogni cosa è il nulla. E in questo senso – eliminata cioè la perfezione assoluta come «idea astratta ed *antecedente*» – si può dire che, nella loro assoluta relatività, «tutti gli esseri possibili [sono] assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch’essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza» (*P* 1791-92; cfr. anche *P* 391-92). *Ogni* essere è assoluto («il mio sistema non distrugge l’assoluto, ma lo moltiplica», *P* 1791), nel senso che non esiste alcun assoluto antecedente e preesistente alle cose, e ogni cosa è assoluta (sciolta da ogni fondamento) nel suo provenire dal nulla. Sì che, per questo moltiplicarsi dell’assoluto, l’assoluto è in contrasto con se stesso:

così tutte le perfezioni relative diventano assolute e, gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch’essi possono essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà, e la possibilità sua, a’ soli relativi, e loro idee. (*P* 1792)

Con la pluralità infinita dell’assoluto incomincia a delinearsi la contraddizione dell’essere.

4. Platone e l’«ultimo fondo dell’astrazione»

Il “pensiero” 1712-14, scritto nel settembre 1821, si mantiene allo stesso livello di potenza del “pensiero” delle pagine 1339-42. Dice:

Il sistema di Platone delle idee preesistenti alle cose, esistenti per sé, eterne, necessarie, indipendenti e dalle cose e da Dio, non solo non è chimerico, bizzarro, capriccioso, arbitrario, fantastico, ma tale che fa meraviglia come un antico sia potuto giungere all’ultimo fondo dell’astrazione, e vedere sin dove necessariamente conduceva la nostra opinione intorno all’essenza delle cose e nostra, alla natura astratta del bello e brutto, buono e cattivo, vero e falso. Platone scoprì, quello ch’è infatti, che la nostra opinione intorno alle cose, che le tiene indubitabilmente per assolute, che riguarda come assolute le affermazioni, e negazioni, non poteva nè potrà mai salvarsi se non supponendo delle immagini e delle ragioni di tutto ciò ch’esiste, eterne,

necessarie [...] e indipendenti dallo stesso Dio, perché altrimenti: 1. si dovrà cercare la ragione di Dio, il quale se il bello il buono il vero [...] non è assoluto nè necessario, non avrà nessuna ragione di essere, nè di essere tale o tale, 2. posto pur che l'avesse, tutto ciò che noi crediamo assoluto e necessario non avrebbe altra ragione che il voler di Dio; e quindi il bello il buono il vero, a cui l'uomo suppone un'essenza astratta, assoluta, indipendente, non sarebbe tale, se non perché Dio volesse, potendo volere altrimenti, e al contrario. Ora, trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da sé, ed è meraviglioso come abbiamo distrutte quelle senza punto dubitar di queste.

Il centro di questo "pensiero" rileva che la grandezza di Platone consiste nell'aver egli scoperto che l'esistenza di affermazioni e negazioni assolute implica necessariamente («non poteva nè potrà mai salvarsi se non supponendo...») «delle immagini e delle ragioni di tutto ciò ch'esiste, eterne necessarie [...] e indipendenti dallo stesso Dio», oltre che dall'uomo. Le affermazioni e le negazioni assolute sono il contenuto dell'*epistème*. Platone, dice il testo, scopre che non ci può essere *epistème* senza «immagini» e «ragioni» eterne e necessarie - le idee - «di tutto ciò ch'esiste». Che le idee siano "immagini", modelli di tutto ciò che esiste è fuori discussione. Leopardi vede nel pensiero di Platone il paradigma di ogni *epistème*. Vede nella direzione giusta, perché *qualunque* sia il contenuto dell'*epistème* lungo lo sviluppo della tradizione filosofica - qualunque sia il contenuto delle affermazioni e negazioni assolute in cui consiste l'*epistème* -, l'*epistème* è comunque manifestazione di qualcosa che è "immagine", "ragione", "idea", modello di tutto ciò che esiste - e modello "innato", perché la conoscenza di esso non dipende dalla conoscenza delle cose che vanno via via mostrandosi nell'esperienza. *Qualunque* sia il contenuto dell'*epistème*, esso è infatti ciò a cui tutto quel che esiste deve adeguarsi, e quindi, in questo senso primario, è l'"immagine" e l'"idea" di tutto ciò che esiste. Questo, anche se il senso primario in cui il contenuto dell'*epistème* in quanto tale è idea, differisce dal senso specifico in cui, nel pensiero di Platone, il contenuto dell'*epistème* "idea" di tutto ciò che esiste.

Dunque non possono esistere affermazioni o negazioni assolute, se il loro contenuto non è l'idea eterna e necessaria di tutto ciò che esiste - se l'idea non fosse eterna, il suo venir meno sarebbe il venir meno dell'assolutezza, cioè della necessità dell'affermazione e della negazione. Ma l'eterno non esiste, perché esso rende impossibile il divenire delle cose, e il divenire è l'evidenza originaria che non può essere negata. Quindi non possono esistere le affermazioni e le negazioni assolute dell'*epistème*.

Guardando, nell'"idea" di Platone, al senso primario in cui il contenuto dell'*epistème* è idea, si deve dunque dire che, distrutte le idee di Platone, è distrutta ogni *epistème*: «Ora, trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da se, ed è meraviglioso come abbiamo distrutte quelle senza punto dubitar di queste». Ma chi ha distrutto le idee di Platone, mantenendo tuttavia in vita - sia pure in un'area ridotta e fenomenica - le affermazioni e le negazioni assolute dell'*epistème*, è

Locke e in generale l'empirismo moderno (e lo stesso criticismo kantiano, che concepisce come *epistème* la critica della ragion pura). Quindi il pensiero di Leopardi non solo si porta su un piano - quello del rapporto tra essere e nulla - dove la distruzione dell'eterno ha un significato essenzialmente più radicale della critica empiristica all'innatismo platonico; ma rileva anche che il pensiero moderno non ha nemmeno tratto le conseguenze che da tale critica debbono essere tratte.

In P 1616-17, scritto qualche giorno prima, si afferma, in analogia con l'andamento di P 1712-14, che l'unica ragione per affermare l'esistenza della verità assoluta (l'"assolutamente vero") relativamente a un certo "ordine di cose" - e l'*epistème* intende appunto mostrare la verità assoluta - è l'affermazione dell'esistenza di un principio eterno e universale, ossia è

il credere che le nostre idee abbiano una ragione, un fondamento, un tipo, fuori dello stesso ordine di cose, universale, eterno immutabile, indipendente da ogni cosa di fatto; che sieno impresse nella mente nostra per essenza tanto loro, quanto di essa mente, e della natura intera delle cose; che sieno soprannaturali cioè indipendenti da questa tal natura [cioè da questo certo "ordine di cose"] qual ella è, e dal modo in cui le cose sono, e che per conseguenza le dette idee e le nozioni della ragione *non potessero* esser diverse in qualsivoglia altra natura [o "ordine"] di cose, purché l'intelletto fosse stato ugualmente in grado di concepirle. Fuori di questo [motivo], e tolto questo, non resta alcun'altra ragione per credere assolutamente buona, cattiva, insomma vera qualsivoglia cosa. Ma veduto che le nostre idee non dipendono da altro che dal modo in cui le cose realmente sono, che non hanno alcuna ragione indipendente nè fuori di esso, e quindi potevano esser tutt'altre, e contrarie; ch'elle derivano in tutto e per tutto dalle nostre sensazioni, dalle assuefazioni [...]; che i nostri giudizi non hanno quindi verun fondamento universale ed eterno e immutabile [...] per essenza; è forza che, riconoscendo tutto per relativo, e relativamente vero, rinunziamo a quell'immenso numero di opinioni che si fondano sulla falsa, benché naturale, idea dell'assoluto [rinunziamo cioè all'*epistème*], la quale, come ho detto, non ha più ragione alcuna possibile, da che [= poiché] non è innata nè *indipendente dalle cose quali esse sono* e dall'esistenza.

Preesistendo alle cose, le idee impediscono alle cose di poter essere altrimenti di come sono. Ma è evidentemente manifesto che le cose possono essere altrimenti - cioè divengono - ; questo è il "fatto" indiscutibile; dunque non vi sono idee eterne che preesistono alle cose; e se per "ragione" si intende la conoscenza delle idee, se cioè la "ragione" è l'*epistème*, allora il "fatto" esclude la "ragione": «il fatto nel mio sistema decide e la ragione non se gli [= gli si] può mai opporre» (P 1643).

V

Idea, parola, cosa

1. *La parola come materialità dell'idea*

Ai grandi pensieri dell'estate 1821, che mostrano l'impossibilità di ogni immutabile - l'impossibilità di «un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro» (P 1340) - appartiene anche il principio dell'inseparabilità del pensiero dalla parola e dal linguaggio. «Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L'intelletto non potrebbe niente senza la favella, perché la parola è quasi il corpo dell'idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola è quasi materializzata. La nostra memoria, tutte le nostre facoltà mentali non possono, non ritengono, non concepiscono esattamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia, in qualunque modo, ed attaccandosi sempre alla materia quanto è possibile, e legando l'ideale col sensibile» (P 1657, 9 settembre 1821 che rinvia al capoverso 2 di P 1689). L'ideale non è legato all'eternità - «niente preesiste alle cose» (P 1616), cioè al loro divenire - : è legato alla materia e alla sensibilità: non soltanto perché è espressione non di altro che del sensibile e della materia, ma anche perché è esso stesso sensibilità e materia; ossia è linguaggio («favella»).

2. *Il modo in cui la materia diviene*

Ma la "materia" è il "modo di essere" che compete all'ente in quanto diveniente (mentre lo "spirito" intende appartenere alla dimensione dell'eterno). La materia è l'unica concepibile «maniera di essere», l'unica concepibile «cosa diversa dal nulla» (P 601-02). E ogni cosa materiale, cioè ogni ente, «perisce». Il perire e la distruzione di una cosa è il suo *annullamento*. Sin dall'inizio Leopardi concepisce (e non può non concepire) il perire e la distruzione come annullamento («l'idea della distruzione e annullamento che tanto ci ripugna», P 60); e scorge - come Aristotele e Hegel - che la «maniera di perire» delle cose, il modo in cui vanno nel nulla, è il loro «disciogliersi», «dividersi», «risolversi» in altre cose (P 628 sgg.). Non c'è un annullamento separato da questa «maniera di perire», che dunque è la forma "naturale" dell'annullamento, il modo in cui esso si presenta nella natura - «naturalmente», appunto. Se l'annullamento è separato dalla "naturale" «maniera di perire» della materia, allora si deve dire che «neanche la materia si può naturalmente annullare» (P 632 - «neanche», in relazione al concetto, considerato in P 632, che lo spirito non si annulli). Le cose si annullano solo in quanto si disciolgono nelle loro «parti». Solo il composto si annulla - dividendosi appunto nelle sue parti.

l'annullamento è l'annullamento dei composti; e sono i composti a uscire dal nulla, non le loro parti.

Tra ogni parte, per quanto minima («menoma parte», *P* 1635) e il nulla c'è sempre una distanza «infinita» «è [...] tanto lontana dal nulla, quanto tutta la materia [...], cioè tra essa e il nulla, ci corre un divario, e uno spazio infinito: che dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente per salto, e salto infinito», *P* 631) e dunque «tanta materia esiste oggi *nè più nè meno* quanta è mai esistita» (*P* 632), ossia la «quantità» delle parti costitutive della materia è costante («la quantità di queste parti sarà sempre la stessa», *ibid.*) – si è già considerata la nota al *Cantico del gallo silvestre* dove Leopardi chiarisce che «l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine», *Opere*, I, p. 678; cfr. *NP*, I, II, 1 – dove l'«esistenza» è appunto la materia considerata nei suoi elementi costitutivi e dunque come «durazione eterna», come si dice nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* (cfr. *NP*, I, II, 4). Nessuna parte ha la capacità di unirsi indissolubilmente ad altre, formando un composto eterno. Questa incapacità è lo stesso infinito divenire dell'esistenza, il «perpetuo circuito di produzione e distruzione». Ogni ente è materia, nel senso che nasce e perisce nella «maniera» in cui le cose materiali nascono e periscono.

3. La fondazione del legame tra pensiero e linguaggio

Anche l'«anima». «Il fatto sta che l'anima incomincia, e nasce evidentemente, e nasce appoco appoco, come tutte le cose composte di parti» (*P* 604), e perisce perdendo via via le proprie facoltà (*P* 604-06). E anche le idee sono materia, ossia parole che nascono e periscono come ogni altro composto. («Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà», *P* 1657; e non ci si può formare alcuna idea se non «incorporandola», *P* 1389.) Poiché il nascere e il perire dei composti è «evidente», non esiste alcun eterno, e dunque ogni cosa (composta) nasce e perisce; dunque anche le idee, che sono inseparabili dalla materialità delle parole. Come l'anima è corpo, così «la parola è quasi il corpo dell'idea»: la parola «è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola è quasi materializzata» (*P* 1657; «quasi», nel senso di «come» – giacché, appunto, non può esistere qualcosa di non materiale). «Nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee come negli anelli le gemme, anzi s'incarnano come l'anima nel corpo» (*P* 2584). L'unico composto eterno, l'unica sintesi eterna, è la composizione e la sintesi delle cose col divenire; e quindi è la composizione e sintesi delle idee e del pensiero con il linguaggio e con le parole, che sono materia, cioè divenire.

Il pensiero è legato al linguaggio *perché è legato al divenire*. Affermare che non esiste alcun eterno significa, insieme, che il pensiero non si costituisce come dimensione autonoma, come verità eterna e immutabile a cui il linguaggio, dall'esterno, venga a riferirsi e che non sia dunque intaccata dal divenire e dalla storicità del linguaggio. Non solo è qui anticipata la sostanza della «svolta linguistica» del pensiero contemporaneo, ma è anticipata in quella sua *inevitabilità* che è quasi sempre lasciata sullo sfondo dalle diverse forme della filosofia del linguaggio del nostro tempo. Questa inevitabilità è assente sino a che non ci si rende conto che il legame e l'«immedesimazione» di pensiero e linguaggio è conseguenza necessaria della distruzione di ogni eterno e

di ogni immutabile.

Il linguaggio si porta al centro dell'attenzione, perché come la filosofia moderna aveva visto nel *pensiero* la dimensione originaria e appropriata del divenire – e a questa dimensione aveva finito col ridurre la totalità dell'essere –, così è nel *linguaggio* che le filosofie contemporanee del linguaggio vedono tale dimensione, ed è alla dimensione linguistica che infine viene identificata la totalità dell'essere, intesa come totalità del senso. Leopardi porta alla luce non solo l'inevitabilità della distruzione di ogni immutabile, ma anche l'inevitabilità del legame che unisce il pensiero alla dimensione storica e diveniente del linguaggio, a cui il pensiero è “immedesimato” e in cui è “materializzato”. E tuttavia gli è del tutto estranea, come a Nietzsche, l'identificazione del linguaggio e dell'essere in quanto essere, perché per lui, come per Nietzsche, è l'essere in quanto *sensò*, in quanto dimensione del significato, a identificarsi col linguaggio.

«Non si pensa se non parlando» (P 2212, 3 dicembre 1821) non è una semplice tesi (come poteva essere, ad esempio, nella cultura italiana, in Pindemonte; cfr. P 1694), è il risultato inevitabile e necessario del processo – per la prima volta aperto dal pensiero di Leopardi – che, distruggendo l'idea platonica, riconduce l'idea al divenire dell'esperienza e dunque al divenire del linguaggio, in cui l'idea è “immedesimata” e “materializzata”.

Il legame del pensiero al linguaggio, cioè al divenire del linguaggio, appartiene infatti all'“osservazione”, cioè all'evidenza originaria del divenire dell'essente: «È cosa osservata che l'uomo non pensa se non parlando fra se [e] agli altri» (P 2948, corsivo mio). È «cosa osservata» il legame del pensiero al linguaggio e l'incessante trasformazione del linguaggio e dei suoi significati:

È cosa osservata che l'uomo non pensa se non parlando fra se, e col mezzo di una lingua; che le idee sono attaccate alle parole; che quasi niuna idea sarebbe o è stabile e chiara se l'uomo non avesse, o quando ei non ha, la parola da poterla esprimere non meno a se stesso che agli altri, e che insomma l'uomo non concepisce quasi idea chiara e durevole se non per mezzo della parola corrispondente, nè arriva mai a perfettamente e distintamente concepire un'idea, anzi neppure a determinarla nella sua mente in modo ch'ella sia divisa dall'altre, e divenga idea, oscura o chiara che sia, nè a fissarla in modo ch'ei possa richiamarla, riprenderla, raffigurarla nella sua mente e seco stesso quando che sia; non arriva, dico, a far questo mai finchè egli non ha trovato il vocabolo con cui possa significar questa idea, quasi legandola e incastonandola; o sia vocabolo nuovo, o nuovamente applicato, se l'idea è nuova, o s'egli non conosce la parola con cui gli altri la esprimono, o sia questo medesimo vocabolo che gli altri usano a significarla. (P 2948-49)

«La lingua cammina sempre, perchè ella segue le cose le quali sono instabilissime e variabilissime» (P 754). Ma l'osservabilità – l'evidenza – del divenire implica l'impossibilità dell'immutabile. *Dunque* il pensiero non può costituirsi come dimensione autonoma a cui il linguaggio si riferisca accidentalmente. «Le idee, i pensieri per se stessi non si fanno

vedere nè conoscere, non si potrebbero vedere nè conoscere per se stessi. A far ciò [ossia per vederli e conoscere] non c'è altro mezzo che i segni di convenzione» (P 967). Dunque il linguaggio è «non la veste, ma il corpo de' pensieri» (P 1694).

Sul fondamento dell'evidenza ("osservazione") del divenire - ossia della dimensione in cui «il principio delle cose è il nulla» - si *deduce* l'impossibilità dell'immutabile (ossia di ciò che pretende valere come principio delle cose), e dunque la *necessità* del legame che unisce il pensiero al linguaggio: la *necessità* per la quale «le idee, i pensieri» non solo «non si fanno vedere nè conoscere», ma «*non si potrebbero* vedere nè conoscere per se stessi», l'unica necessità possibile, sul fondamento della fede nel divenire, essendo quella che unisce l'ente in quanto ente al suo divenire.

Se il pensiero è legato *necessariamente* al divenire del linguaggio, il carattere *convenzionale* dei segni del linguaggio («segni di convenzione», P 967) non smentisce tale necessità, ma anzi è uno dei modi decisivi in cui si costituisce il divenire - l'instabilità e la variabilità - del linguaggio: il pensiero è necessariamente legato all'instabilità e variabilità della convenzione - la cui decifrazione è pertanto sempre congetturale (P 968). La "convenzione" linguistica è una forma della "convenienza" (e non convenienza) di qualcosa a qualcosa (cfr. II, 2; III, 5): della "convenienza" che, attestata dall'"esperienza", non può avere alcun valore assoluto e necessario, non è possibile che «dipenda dall'ordine primordiale e necessario delle cose» (P 1199).

È significativo, in proposito, che il tema della convenzionalità dei segni linguistici sia ripreso, alla fine del giugno 1821 (P 1202), nel contesto delle considerazioni che in quel periodo i *Pensieri* (P 1183 sgg.) sviluppano sul carattere empirico, e non assoluto e necessario, dei nessi tra le cose, ossia del loro "convenire" e non convenire. Il primo "pensiero" di P 1202 dice infatti: «Le parole che per se stesse sono meri suoni, e così le lingue intere, in tanto sono segni delle idee, e servono alla loro significazione, in quanto gli uomini *convengono* scambievolmente di applicarle a tale e tale idea, e riconoscerle per segni di essa» (corsivi miei). Il «convengono» esprime, insieme, la convenzione e la convenienza (attestate dall'esperienza) che per tale convenzione si stabilisce tra un certo segno e una certa idea.

D'altra parte, se il pensiero è necessariamente legato all'instabilità del linguaggio, solo dal linguaggio il pensiero riceve quel tanto di stabilità e consistenza che gli impediscono di essere immediatamente nulla. Già all'inizio del 1820 il testo dei *Pensieri* dice: «Noi pensiamo parlando [...] senza questa applicazione [della "parola all'idea", l'idea] rimarrebbe molto confusa nella nostra mente. Trovata la parola in qualunque lingua, [...] la nostra idea ne prende chiarezza e stabilità e consistenza e ci rimane ben definita e fissa nella mente, e ben determinata e circoscritta. [...] Perché un'idea senza parola o modo di esprimerla, ci sfugge, o ci erra nel pensiero, come indefinita e mal nota a noi medesimi che l'abbiamo concepita. Colla parola prende corpo, e quasi forma visibile, e sensibile, e circoscritta» (P 94-95, 8 gennaio 1820). Si tratta della stabilità, fissità e chiarezza determinata e circoscritta che deve costituirsi affinché qualcosa possa uscire dal nulla e farvi ritorno.

4. Parola e cosa

L'impossibilità di separare il pensiero dal linguaggio è, insieme - si è già

rilevato -, l'impossibilità di separare la "parola" dalla "cosa". Non solo «un'idea senza parola [...] ci sfugge, o ci erra nel pensiero, come indefinita e mal nota a noi medesimi che l'abbiamo concepita» (P 95), ma anche «la cosa», «divisa dalla parola [...] divien quasi straniera alla nostra vita» (P 1702). E dire che «divisa la cosa dalla parola (giacché la parola non si può staccar dalla cosa), la cosa non produce più le stesse idee» (*ibid.*) significa che la cosa, staccata da ogni parola, è priva di ogni idea, ossia di ogni senso. La parola «nella mente umana è inseparabile dalla cosa», «è un tutto con lei», «e si può dir che la lingua, riguardo alla mente di chi l'adopra, contenga, non solo i segni delle cose, ma quasi le cose stesse» (P 1701).²

La lingua contiene «non solo i segni delle cose, ma *quasi* le cose stesse» (corsivi miei), non nel senso che senza la parola la cosa sia nulla, ma nel senso che essa rimane priva di senso, un nulla di senso, «quasi straniera alla nostra vita». La parola contiene «*quasi*» la cosa; e la cosa, divisa dalla parola, è «quasi» straniera alla nostra vita, nel senso che l'esistenza della cosa non dipende totalmente - idealisticamente - dal linguaggio. Ma al di fuori e indipendentemente dal linguaggio la cosa tende a perdere ogni significato, cioè si costituisce come figura anticipatrice del *caos* che vien posto da Nietzsche come origine e punto di riferimento dell'interpretazione.

5. Linguaggio, interpretazione, illusione

Per Leopardi, "grandezza" e "piccolezza" sono in sostanza assimilabili, rispettivamente, all'abbondanza di essere che la volontà di esistere riesce illusoriamente a produrre e alla penuria di essere, che si mostra quando le illusioni svaniscono. «La natura è grande, la ragione è piccola» (P 14). La natura illude, la ragione delude. Ma nell'uomo che non è più natura incorrotta la volontà di esistere si configura come linguaggio o attraverso il linguaggio. E infatti è il linguaggio a rendere grandi e piccole le cose. È attraverso il linguaggio che la volontà di esistere (il "sistema della natura") si illude e resta delusa, «considerando» «grandi» le cose o «considerandole» «piccole» (P 395657). Questo "considerare" è appunto l'*interpretazione*; e anzi nella sua forma più radicale: l'interpretazione linguistica, l'interpretazione in quanto linguaggio.

Il "considerare" interpretante è "relativo" a un certo punto di vista: la sua "assolutezza" è illusoria. Il testo di P 3956-57, dell'8 dicembre 1823 dice:

Si dice con ragione, massime delle cose umane, e terrene, che tutto è piccolo. Ma con altrettanta ragione si potrebbe dire, anche delle menome cose, che tutto è grande, parlando cioè relativamente, come ancor parlano quelli che chiamano tutto piccolo, perché nè piccola nè grande non è cosa niuna assolutamente. Sicché non è per vero dire nè più ragionevole nè più filosofico il considerare qualsivoglia cosa umana o qualunque, come piccola, che il considerare essa medesima cosa come grande, e grandissima ancora, se così piace. E ben vi sono quasi altrettanti aspetti e riguardi, tutti egualmente degni di filosofo, altrettanti, dico, per la seconda affermazione che per la prima. Ed anche il mondo intero e

universo e tutta la universalità delle cose o esistenti o possibili o immaginabili, a paragone di cui *chiamiamo* piccole e menome le cose umane, terrene, sensibili, a noi note, e simili, può nello stesso modo esser considerata come piccola e menoma cosa, e d'altro lato come grande e grandissima. Niente manco che mentre delle cose umane *si chiamano* piccole verbigrazia quelle degli oscuri privati a paragone de' vastissimi e potentissimi regni, e non di meno queste ancora, grandissime a paragon di quelle, *si chiamano* da' filosofi piccolissime e nulle sotto altro rispetto, è ben ragionevole che sotto diversi rispetti, quelli eziandio de' privati ed oscurissimi individui, *sieno chiamate*, anche da' filosofi, grandi e grandissime, di grandezza niente men vera o niente più falsa che quella delle cose de' massimi imperi (corsivi miei).

Anche se questo testo, collocato in mezzo a una serie di considerazioni sul linguaggio, non nomina esplicitamente il linguaggio – o la “lingua”, la “parola” –, è però proprio ad esso che in questo testo vien riferito il “considerare” grandi e piccole le cose, come appare dalla costellazione di espressioni che indicano appunto il carattere linguistico di quel “considerare” («si dice», «si potrebbe dire», «parlando relativamente», «come ancor parlano quelli che chiamano», «chiamiamo piccole», «si chiamano piccole», «si chiamano da' filosofi», «sieno chiamate»). Il testo da un lato rende esplicito il carattere linguistico delle osservazioni sulla grandezza e piccolezza delle cose, sviluppate in P 246-48;³ dall'altro lato ribadisce esplicitamente che l'affermazione della grandezza delle «cose per se stesse», presente in P 246-48, è essa stessa «relativa» a un modo di «considerarle», ossia al linguaggio che si libera dal pensiero e dal linguaggio matematico.

La “relatività” del punto di vista che considera grandi le cose è comunque già esplicita in P 246-48, dove è *in relazione* al “dire” che ingrandisce le cose («quando il Petrarca poteva dire degli antipodi») che si afferma che «pura illusione» è non la grandezza delle cose, «ma anzi la loro nullità, così evidente e sensibile all'uomo». All'interno dell'illusione, cioè del linguaggio che ingrandisce le cose, illusoria deve infatti apparire la loro nullità – ossia l'evidenza stessa.

Dacché la natura dell'uomo è corrotta dalla ragione, la volontà di esistere, che ingrandisce illusoriamente le cose, e innanzitutto se stessa, si configura come linguaggio e attraverso il linguaggio. Il linguaggio che ingrandisce le cose o è il linguaggio più lontano dalla ragione che scorge la loro nullità (in questa condizione si trova il linguaggio degli antichi, cfr. P 2025-26); oppure è il linguaggio che si unisce alla ragione nella poesia autentica, ossia nell'“opera” del genio (tale “opera” essendo appunto linguaggio), cioè nell'opera che «ingrandisce l'anima» (P 260).

Dopo l'irruzione della ragione nella natura dell'uomo, la parola è illusione interpretante; e l'illusione è interpretazione linguistica; e l'interpretazione è illusione linguistica. (E la parola che rimpicciolisce e delude è anch'essa illusione per quel tanto, o per quel poco che essa, come opera, tiene in vita del senso delle cose.) La ragione stessa non irrompe nella natura come pura ragione, ma come parola. A sua volta, la parola è il modo in cui la natura accoglie in sé la ragione; è l'aspetto positivo della negatività dell'atto che scorge la nullità di tutte le cose.

6. Realismo e idealismo

Ciononostante, nel pensiero di Leopardi come nell'essenza del pensiero contemporaneo, l'instabilità e storicità del linguaggio *non* travolge il *fondamento* in base a cui è inevitabile affermare quel legame tra pensiero e linguaggio che esclude ogni assolutezza del pensare. *Non travolge* cioè *la fede nel divenire*, che vive se stessa come suprema evidenza e verità originaria - la nullità delle cose essendo per Leopardi «così evidente e sensibile all'uomo», appunto perché è il contenuto di tale fede.

Avvertendo se stessa come evidenza suprema e verità originaria, la fede nel divenire trattiene se stessa al di fuori dell'instabilità del linguaggio. È sul fondamento della verità assoluta, cioè *non* linguistica, di questa fede (che nel proprio contenuto originario include l'instabilità e il divenire del linguaggio) che è inevitabile dedurre, insieme alla distruzione di ogni mutabile, il carattere linguistico, cioè instabile del pensiero. È sul fondamento della verità assoluta, cioè *non* linguistica della "ragione", in quanto visione della nullità delle cose, che è necessario dedurre il carattere linguistico di ogni ulteriore formazione della ragione. (In P 1706-07 si esclude ogni «vero assoluto» - epistemico - appunto sul fondamento della variabilità e del divenire del linguaggio, che appartengono al contenuto originario della fede nel divenire.) Ed è sul fondamento assoluto della fede nel divenire che quanto viene da essa dedotto è pensato come qualcosa che quindi ha un valore assoluto.

Ponendo la fede nel divenire come pensiero assoluto (non soggetto all'instabilità del linguaggio) e come fondamento della deduzione del legame tra pensiero e linguaggio, per ogni pensiero che sia ulteriore rispetto a quel fondamento assoluto, Leopardi pone insieme l'indipendenza ontologica dal linguaggio da parte del contenuto di quella fede. La verità assoluta che tale fede attribuisce a tale contenuto (cioè all'uscire e al ritornare nel nulla, alla "nullità" delle cose), rispetto a ogni altro contenuto legato al linguaggio, è cioè, insieme, *realismo*. L'uscire dal nulla e ritornarvi - il gioco del divenire - esiste indipendentemente dal linguaggio. (Come il "caos" di Nietzsche, che è divenire.) Appunto per questo la lingua contiene «quasi le cose stesse» e la cosa divisa dalla parola «diviene *quasi* straniera alla nostra vita». (Ed è per questo che tale contenimento e tale estraneità si costituiscono, nel testo di P 1701 - cfr. nota fuori testo a p. 88 -, «nella mente umana», «riguardo alla mente» di chi adopera la lingua: la riserva costituita dal «quasi» è ribadita dalla riserva costituita dal fatto che solo nell'ambito della «mente umana» la cosa è contenuta nella parola e, divisa dalla parola, è «straniera alla nostra vita».) Il residuo che *non* è contenuto nella parola e che, pur diverso dalla parola, *non* è straniero alla nostra vita, è il divenire delle cose, la loro "nullità".

Come fondamento della distruzione di ogni immutabile e di ogni *epistème*, la fede nel divenire è fondamento del legame che unisce il pensiero al divenire e all'instabilità del linguaggio; ma questo legame, come legame necessario dell'ente al divenire, rompe ogni altro legame e ogni altro nesso necessario che l'*epistème* si illude di stabilire tra le cose. E proprio perché il legame dell'ente al divenire - quindi del pensiero al linguaggio - rompe ogni legame epistemico, proprio per questo rompe anche quel nesso necessario tra pensiero e essere al quale era pervenuta l'*epistème* idealistica. Il *realismo* di Leopardi (e poi di Nietzsche) non è qualcosa di obsoleto o di arretrato rispetto al principio idealistico dell'unità di pensiero e di essere: appunto perché tale unità, nell'idealismo classico tedesco, è un nesso epistemico, e la

distruzione dell'*epistème*, che scaturisce inevitabilmente dalla fede del divenire, è distruzione di ogni nesso epistemico, dunque anche dell'unità idealistica di pensiero e di essere.

D'altra parte, il realismo contemporaneo non è obsoleto, rispetto all'idealismo, solo nella misura in cui si rende conto che è il *divenire* delle cose ad escludere il legame necessario tra il pensiero e l'essere. Come avviene in Leopardi, per il quale il nulla (come lo spazio e il tempo, P 4233, e la stessa infinità del nulla, P 4177-78) «non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua» (P 4181-82), ma l'annullamento delle cose, e il loro uscire dal nulla, la loro "nullità", è l'evidenza suprema che trascende il pensiero e la lingua («la loro nullità [è] così evidente e sensibile all'uomo», P 246) e insieme è rispecchiata dal pensiero e dalla lingua. «Il nulla è negli oggetti e non nella ragione» (P 2943).

Tuttavia Leopardi non afferma esplicitamente la dipendenza del suo realismo dalla distruzione dell'*epistème*. Inoltre, il riconoscimento del carattere non obsoleto di tale realismo non significa che quest'ultimo appartenga alla coerenza interna della forma culminante della fede nel divenire. L'attualismo di Gentile mostra infatti che l'affermazione di un essere trascendente il pensiero richiede che tale essere si comporti come un immutabile, rispetto al divenire evidente dell'esperienza, cioè del pensiero: un immutabile che quindi anticipa il divenire, e lo vanifica: ne vanifica la "serietà" (cfr. E. S., *Gli abitatori del tempo*, Armando, 1978, 3, 3); sì che è proprio la fedeltà alla fede nel divenire a richiedere l'esistenza di un legame necessario tra pensiero e essere. In questa prospettiva, il realismo di Leopardi (e di Nietzsche) - la separazione di pensiero e essere - può presentarsi come una conseguenza necessaria della fede nel divenire solo in quanto non ci si rende conto che l'unità di pensiero e essere - o di parola e cosa - è una forma del legame che unisce l'essere al divenire, del legame cioè in cui consiste la stessa fede nel divenire. L'attualismo gentiliano è quindi un essenziale passo innanzi rispetto al pensiero di Leopardi (e di Nietzsche). Uno tra i rarissimi. Forse si può dire: uno dei due. L'altro - ma il tema andrà ripreso altrove - è la dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno.

III

DEUS SIVE NATURA

I

L'infinita possibilità

1. Il Dio distrutto e il nulla come principio di Dio

La seconda parte del "pensiero" di pagina 1339-42 (riportato nel cap. II, IV, 1) dice all'inizio: «Il principio di tutte le cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341); e conclude affermando che «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio». Che il nulla sia principio delle cose non significa che non esistano cose, ma che le cose esistono, e tuttavia l'esistenza loro è nulla perché è un uscire dal nulla e un ritornarvi; sì che l'espressione «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» non significa che Dio non esista, ma che l'esistenza stessa di Dio ha come principio il nulla. E tuttavia il passo conclude dicendo che, con la distruzione delle idee platoniche, «è distrutto Iddio», cioè che scorgere l'inesistenza di quelle è scorgere l'inesistenza, ossia la nullità di questo.

Eppure tra l'inizio e la fine del passo non c'è incoerenza. Il Dio distrutto non è il Dio di cui il nulla è principio. Il Dio distrutto - il Dio inesistente - è il Dio concepito come modello eterno delle cose divenienti: l'"Essere", che concepito come «un tipo, a norma del quale convenga giudicare» tutte le cose, fa dire di sé: «ecco le *ιδέαι* di Platone» (P 1462). Il Dio esistente, invece, il cui principio è il nulla, solo in apparenza compare in modo improvviso in questo testo del luglio 1821. Otto mesi prima i *Pensieri* avevano affermato che «la natura è lo stesso che Dio» (P 393); e la "natura" di cui qui si tratta è l'"ordine naturale" in cui l'uomo vive (NP, II, II, 1-2) e che viene corrotto dall'irrompere della ragione (NP, VI, III, 4).

In relazione all'identità di Dio e natura, sostenuta in P 393, l'affermazione che il nulla è il principio anche di Dio è uno dei primi modi in cui viene alla luce, nel pensiero di Leopardi, la "natura" come "gioco" senza perché produttore di mondi e ordini infiniti di cose, e quindi anche dell'"ordine naturale", cioè della "natura" in cui l'uomo originariamente vive e da cui dipende, e che in P 393 viene identificata a Dio. Nel gioco del divenire, pertanto, ogni cosa, mondo, ordine, quindi anche quell'"ordine naturale", o "natura" che in P 393 viene chiamato Dio, emergono dal nulla e vi ritornano, sì che il nulla, principio di tutte le cose, è anche il principio di Dio.

Ma prima di essere inteso come «forza ostile» «distruggitrice», «nemica», «matrigna» (cfr. ad esempio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, *Coro di morti*, *Cantico del gallo silvestre*, *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, *La ginestra*), il gioco del divenire è inteso da Leopardi come onnipotenza divina, cioè come "Dio"; ma, appunto, in un senso diverso da quello che alla parola "Dio" viene conferito nel "pensiero" 393. In questo pensiero (del 9 dicembre 1820) "Dio" è ancora l'"ordine naturale" (la "natura" come "ordine naturale") in cui l'uomo vive e che

viene corrotto dalla ragione; ma nella seconda metà del 1821, “Dio” è la potenza assoluta che produce infiniti ordini e mondi, e quindi produce anche quel “Dio” che in *P* 393 è identificato all’“ordine” in cui vive originariamente l’uomo. Ciò che rende possibile questo cambiamento è la distruzione dell’idea platonica e di ogni eterno, portata a termine lungo il periodo che va dall’inizio della stesura dei *Pensieri* all’estate del 1821. Poiché nulla è eterno e non esiste alcuna *epistème*, «tutte le cose sono possibili» (*P* 1341), esiste una molteplicità infinita di mondi; sì che la forza che può produrli e distruggerli non è più semplicemente il Dio (= “natura”) che produce e distrugge le cose dell’“ordine naturale” in cui vive l’uomo. Il “Dio” come forza, «infinita possibilità» compare per la prima volta nelle pagine 1619-46 dei *Pensieri* del 3-7 settembre 1821. Ma la sua «infinita onnipotenza» (*P* 1645) e il suo «arbitrio» altrettanto infinito (*P* 1638) formano già il tratto essenziale del «gioco reo» e senza ragione della «natura crudele» della *Palinodia*, e della «materia» del *Frammento apocrifo*, che continuamente agitata da forze produce «infiniti mondi nello spazio infinito della eternità» (*Opere*, I, pp. 619-20).

2. Dio come infinita possibilità

Nel “pensiero” 1638, scritto fra il 5 e il 7 settembre 1821, affermando che tutto ciò che è bene o che è male non risale a un bene e a un male assoluti, ma è stabilito con assoluta arbitrarietà solo da Dio, il testo precisa: «dal solo Dio, ossia, come diciamo, dalla natura». Dio è, qui, daccapo identificato alla natura. Ma si tratta di comprendere che, qui, Dio non è più il Dio = natura del “pensiero” 393 del dicembre 1820. E, appunto per questo, nemmeno la “natura” di *P* 1638 è più la “natura” di *P* 393 – fermo restando che la «seconda natura» di cui parla Leopardi, riprendendo questa espressione da Porfirio (cfr. *Opere*, I, p. 678) non è la natura identica a Dio di *P* 393, e tantomeno la natura identica a Dio di *P* 1638, ma è la natura identica a Dio di *P* 393, in quanto corrotta dall’accadimento (caso) della ragione e quindi della civiltà: «la natura corrotta [...] non è stata opera della natura [...], ma del caso», *P* 1571. (Ma anche la natura incorrotta – cioè l’“ordine naturale” in cui l’uomo vive originariamente – e tutte le cose sono opera del caso, dell’accadere, cioè del cadere «in mezzo al nulla»: la ragione e la civiltà, accadendo alla natura – e corrompendola – cadono su qualcosa che è opera del caso – cioè opera del nulla, giacché solo ciò che proviene dal nulla è in senso radicale un provenire a caso.)

Il nascere-perire – “natura” è “nascita” – è considerato dapprima, nei *Pensieri*, soprattutto nell’“ordine naturale” in cui l’uomo originariamente si trova (ma la coscienza che «tutto è nulla» perché ogni cosa «in un certo tempo passerà e s’annullerà», *P* 72 – la coscienza di «trovarsi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo», *P* 85 risale al 1819); in seguito, il nascere-perire viene in primo piano – e soprattutto in conseguenza della sempre maggiore radicalità della critica rivolta a Platone – come tratto degli infiniti mondi possibili, che devono essere ammessi in base all’inconsistenza di ogni eterno e di ogni *epistème*. Il nascere-perire, il sorgere «in mezzo al nulla», si estende all’infinito – e insieme si comprende l’inciso («come diciamo») che in *P* 1638 allude a una sorta di *cambiamento* nell’identificazione di Dio e natura. Ora, cioè nei “pensieri” della seconda metà del 1821, Dio = natura di *P* 1638 è la forza che («arcano mirabile e spaventoso», si dirà nel *Cantico del gallo silvestre*, 1824) produce e distrugge gli «infiniti mondi nello spazio

infinito della eternità» (*Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, 1825). Nelle pagine 2178-79 del novembre 1821, compaiono appunto, riferite all'«essenza di Dio», le forme linguistiche che poi ritorneranno nel *Cantica del gallo silvestre* e nel Frammento apocrifo: l'«*arcana* essenza di Dio», l'«*infinito spazio* di questo arcano» (corsivi miei).

3. L'«infinita possibilità» come fondamento

Ma *anche* del Dio come «infinita possibilità» va detto che il suo principio «è il nulla». Come si è rilevato (III, IV, 4), già il “pensiero” della pagina 1341 unisce strettamente l'affermazione che il nulla è il principio delle cose e di Dio stesso (cioè della “natura” come “ordine naturale”) all'affermazione che «tutte le cose sono possibili». Questa totalità di possibile non è statica, ma è forza infinita, è appunto l'«infinita possibilità» in cui Dio consiste e che compare in *P* 1619 sgg. Poiché non esiste alcun eterno e alcuna *epistème*, il possibile non ha limiti e quindi la sua totalità è infinita. Ma proprio perché non esiste alcunché di eterno e necessario, *nemmeno* la possibilità infinita (richiesta dal *fatto* che le cose esistono, cioè dal carattere fattuale dell'esistenza) è un'esistenza assolutamente necessaria, una dimensione eterna. Quindi Dio, l'“Essere onnipotente” che o in cui va realizzando l'infinita possibilità, può «sussister da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench'egli assolutamente parlando non sia necessario», cioè sia «senza ragion sufficiente» (*P* 1620). Dire che sussiste da sé «ab eterno», ma senza ragione sufficiente; e che «assolutamente parlando», non è necessario significa che la sua stessa eternità è un fatto, è un fatto il suo non aver avuto incominciamento. (Nel *Frammento apocrifo* si dirà appunto, della “materia”, che «niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno», *Opere*, I, p. 619.) La stessa eternità della «infinita possibilità» è un *fatto*, perché, al di fuori dell'“Essere” che coincide con l'infinita possibilità, non può esistere qualcosa che, essendo ragione sufficiente dell'eternità necessaria di quell' “Essere”, sia esso stesso un'eternità necessaria.

Non esiste alcun eterno – e nel pensiero di Leopardi l'esclusione di ogni eterno è l'esclusione di ogni eterno che sia necessariamente tale –, e quindi l'“Essere” (ossia l'infinita possibilità) è senza ragione sufficiente, senza fondamento, senza principio, senza perché. L' “Essere” è cioè esso stesso un “fatto”, c'è perché c'è (è un «sussister da sé», «per sua propria forza»), la stessa “forza” per cui sussiste è un fatto e c'è perché c'è. E dire che l'“Essere” è senza principio e senza perché equivale a dire che il principio dell'“Essere” è il nulla. Il nulla è il principio anche di Dio, in quanto infinita possibilità.

4. Assolutamente e relativamente parlando

Il “pensiero” delle pagine 1645-46, in cui si afferma che l' «infinita possibilità è assolutamente necessaria» – e che quindi sembra smentire quanto precede –, va inteso tenendo presente che in *P* 1620 è «assolutamente parlando» che si esclude la necessità dell'“Essere”, ossia dell'«infinita possibilità». Il che vuol dire che, *relativamente* parlando, l'“Essere” è necessario; e, se si vuole sottolineare l'illimitatezza di questa necessità, è assolutamente necessario. Relativamente all'esistenza fattuale delle cose, la loro infinita possibilità

(cioè l'“Essere”) è assolutamente necessaria. Ed è appunto *relativamente* parlando, che in *P* 1645-46 si dice che l'«infinita possibilità è assolutamente necessaria».

In questo testo, del 7 settembre 1821, quel “relativamente parlando” manca; ma è richiesto dall'intero contesto. Che nel testo ci sia una mancanza di questo genere può essere spiegato con la grossa mole di lavoro a cui Leopardi attende in questo periodo. Tre giorni dopo aver steso il testo di *P* 1645-46, nella lettera del 10 settembre 1821 a Pietro Brighenti, Leopardi gli chiede scusa del suo «lungo silenzio», e aggiunge: «datene la colpa ai miei maledetti studi. Dico maledetti, perché i pensieri che mi si affollano tutto il giorno nella mente, in questa mia continua solitudine, e a' quali io voglio in ogni modo tener dietro con la penna non mi lasciano un'ora di bene» (*Epistolario*, Felice Le Monnier, Firenze, vol. I, 1925, p. 342). Si tratta appunto dei “pensieri” che stiamo considerando. Un segno della difficoltà di «tener dietro con la penna» al loro affollarsi nella mente può essere la mancanza che stiamo rilevando nel testo di *P* 1645-46.

Il quale, peraltro, termina dicendo: «Questa idea non è che abbozzata. Vedi la p. 1623». Ma nella pagina 1623 si conclude appunto il “pensiero” delle pagine 1619-23, dove si afferma che l'“Essere” (cioè l'infinita possibilità), «assolutamente parlando», non è necessario e cioè dove si distingue, sia pure implicitamente, il parlare assolutamente dal parlare relativamente della necessità dell'“Essere”; e cioè dove implicitamente si riconosce che, parlando relativamente all'esistenza di fatto delle cose, l'“Essere” (cioè l'«infinita possibilità») è necessario, e invece non lo è «assolutamente parlando», perché, non essendo l'esistenza delle cose necessaria, la loro infinita possibilità è sì richiesta necessariamente dalla fattualità delle cose, ma non è assolutamente necessaria.

D'altra parte, se *P* 1645-46 termina rinviando a *P* 1623, il testo di *P* 1623 termina dicendo: «Quest'ultimo pensiero merita sviluppo. Vedi p. 1645, capoverso 1». Un rinvio incrociato, aggiunto verosimilmente in seguito, che però non toglie il carattere sperimentale di queste pagine. Grandi esperimenti, la cui formazione va ora seguita un po' più da vicino.

5. Impossibilità e circolo vizioso della morale

Il testo di *P* 1461-64 (7 agosto 1821) si connette direttamente al grande “pensiero” delle pagine 1339-42: l'esperienza del divenire implica l'inesistenza di ogni eterno e di ogni *epistème*. Implica, si ribadisce in *P* 1461-64, anche l'inesistenza di quell'assoluto che è la morale. «Conosciamo e sentiamo che la virtù [...] è un fantasma» (*P* 1461). «La osservazione depone» (*P* 1463), cioè l'esperienza mostra il divenire del senso del bene, della virtù, della giustizia e *quindi* l'impossibilità di un loro senso assoluto, che renderebbe impossibile tale divenire. Nel pensiero tradizionale il valore assoluto delle qualità morali è fondato su l'“Essere”, che si costituisce pertanto con il modello del bene. «Le ragioni» per le quali consideriamo certe azioni buone «noi siamo costretti a riporle in un Essere dove personifichiamo il bene, la virtù, la verità, la giustizia [...], facendolo assolutamente, e per assoluta necessità, buono; che se così non facessimo, neppure in lui avremmo trovato il confine delle cose, e la ragione per cui questo o quello sia assolutamente buono o cattivo. Noi consideriamo dunque detto Essere come un tipo, a norma del quale convenga giudicare della bontà o

bellezza [...], della bruttezza o malvagità delle cose (ed ecco le *idéai* di Platone). Quello che somiglia o piace a lui, è dunque assolutamente, primordialmente, universalmente e necessariamente buono e viceversa» (P 1462-63).

Ma nemmeno come determinazioni dell'“Essere” le qualità morali hanno di per se stesse valore assoluto. È vero che, nella tradizione filosofica, la ragione per la quale tali qualità sono attribuite all'“Essere” è la necessità di questa attribuzione – le si intende attribuite «per assoluta necessità» – ; ma tali qualità non mostrano e non possono essere in se stesse buone «necessariamente», «assolutamente», «primordialmente», «universalmente». Il testo qui sopra riportato prosegue così: «Benissimo: altra ragione infatti che questa non vi può essere del buono [...], assoluto [l'unica ragione per cui si afferma il bene assoluto è cioè l'“Essere”, come dimensione dell'idea o “tipo” eterno del bene]; e, come ho detto altrove, tolte le idee di Platone, l'assoluto si perde. Ma qual ragione [ed è, in questo contesto, la domanda decisiva] ha questo tipo [cioè l'Essere] di esser tale quale noi ce lo figuriamo, e non diverso? Come sappiamo noi che gli appartengono quelle qualità che noi gli ascriviamo? – Elle [risponde la tradizione filosofica] son buone, e la necessità è la ragione per cui gli appartengono, e per cui egli esiste in quel tal modo e non altrimenti. – Ma [replica il pensiero di Leopardi] son elle [cioè esse *in se stesse*] buone necessariamente? son elle buone assolutamente? primordialmente? universalmente? Che ragione abbiamo per crederlo, quando, come vengo dal dire, non ne troviamo nessuna in questo mondo, vale a dire in quanto possiamo conoscere; anzi quando la osservazione depone in contrario quaggiù stesso, benché dentro un medesimo ordine di cose? – La ragione [risponde la tradizione] che abbiamo è Dio» (P 1463). In questo modo, la tradizione filosofica riconosce che se è «per assoluta necessità» che le qualità morali appartengono all'Essere e per cui egli esiste in un certo modo e non altrimenti, tuttavia tali qualità, considerate in quanto tali, non sono necessariamente buone, ma sono buone perché sono qualità di Dio.

È chiaro che, poiché non esiste alcun assoluto e alcun essere necessario, quella “necessità” che è la “ragione per cui” all'Essere “appartengono” le qualità morali e per cui esso è in un certo modo piuttosto che in un altro, non può essere la necessità (l'assolutezza) che si sta escludendo, non è la necessità che tali qualità siano in se stesse buone, ma è la necessità che l'*epistème* intende conferire *alle affermazioni* con cui essa attribuisce tali qualità all'“Essere”, ossia, dice il testo P 1462, è la necessità per la quale «noi siamo costretti» (si tratta della costrizione da cui ci sentiamo dominati in quanto portatori dell'*epistème*) a «riporre» nell'Essere divino le ragioni per cui consideriamo buone certe azioni, «facendolo [tale Essere] assolutamente, e per assoluta necessità, buono» – dove questo così *farlo* buono è appunto l'atto epistemico che intende attribuire con necessità quelle qualità all'Essere divino. Il testo P 1463 avrebbe potuto dire, in modo analogo, che se l'*epistème* intende attribuire con necessità l'esistenza dell'Essere divino, d'altra parte nemmeno a tale Essere compete un'esistenza necessaria («bench'egli assolutamente parlando non sia necessario», P 1620): non c'è alcuna ragione necessaria dell'Essere: «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo», si era detto in P 1341, ma escludendo ogni eterno e ogni *epistème*, i *Pensieri*

hanno con ciò stesso escluso il successo di quell'intenzione epistemica di procedere con affermazioni necessarie, di cui il testo di *P* 1463 concede per ipotesi assurda l'esistenza, per mostrare che, anche concessa, rimane senza fondamento l'assolutezza intrinseca delle qualità morali che *l'epistème* intende attribuire con necessità all'essere.

Supponendo l'esistenza *del' epistème*, si forma quindi un circolo vizioso, perché «noi proviamo l'idea dell'assoluto [e dunque l'assolutezza delle qualità morali] coll'idea di Dio e l'idea di Dio coll'idea dell'assoluto. Iddio è l'unica prova delle nostre idee e le nostre idee l'unica prova di Dio [ossia è perché si afferma l'esistenza dell'idea e dell'assoluto: ma è perché si afferma l'esistenza dell'idea e dell'assoluto che si afferma l'esistenza di Dio]. Da tutto ciò si conferma ciò che ho detto altrove, che il primo principio delle cose è il nulla» (*P* 1463-64). È vero che mentre in *P* 1341 si dice che il nulla è principio delle cose, «e di Dio stesso», ora si dice soltanto che «il primo principio delle cose è il nulla»; ma il Dio che costituisce con l'assoluto e le nostre idee il circolo vizioso indicato qui sopra è inesistente. Non è qualcosa che, in quanto esistenza fattuale, ha come principio il nulla, ma è nulla. È il Dio «distrutto» a cui si riferisce la conclusione di *P* 1339-42.

II

Esistenza e fondamento

1. La ragione assoluta dell'essere

Leopardi introduce il concetto di Dio come «infinita possibilità», nei “pensieri” del 2 e soprattutto del 3 settembre 1821 (P 1613-23) sviluppando la tesi, già potentemente raggiunta in P 1341-42 (del luglio precedente), che «tutte le cose sono possibili» e che «la necessità di essere, o di essere in un tal modo, e di essere indipendentemente da ogni cagione, è perfezione relativa alle nostre opinioni», cioè a quell'ordine particolare dell'esistenza che è il «sistema delle cose che noi conosciamo» (*ibid.*).

L'ultimo pensiero del 2 settembre (P 1613-15) incomincia rispondendo il risultato essenziale della “distruzione” dell'eterno: «Le cose non sono quali sono, se non perch'esse son tali [cioè sono perché sono: senza perché: il loro perché è il loro “fatto”: il loro effimero sorgere “in mezzo al nulla”, ossia è il nulla]. Ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose, questa ragione non v'è, nè si può immaginare. Quindi nessuna necessità nè di veruna esistenza, nè di tale o tale, e così o così fatta esistenza». È impossibile una qualsiasi ragione dell'essere, cioè l'essere in quanto essere è senza fondamento. Il fatto stesso, il puro fatto dell'esistenza è la ragione ultima, perché altrimenti tale ragione dovrebbe collocarsi al di fuori dell'esistenza; e se non fosse un nulla sarebbe daccapo un'esistenza di fatto senza perché.

Anche chi tenta di pensare all'“Essere necessario” deve escludere che vi sia «fuori di lui e prima di lui» una ragione della sua esistenza necessaria (giacché, se così fosse, tale Essere, per se stesso, non sarebbe necessario). «Come dunque immaginiamo noi un Essere necessario? Che ragione v'è fuori di lui e prima di lui perch'egli esista, ed esista in quel modo, ed esista ab eterno? – La ragione [si replica] è in Lui stesso, cioè l'infinita sua perfezione. – Che ragione assoluta vi è [si controreplica] perché quel modo di essere che gli ascriviamo [cioè l'essere necessariamente] sia perfezione? perché sia più perfetto degli altri possibili? più perfetto delle stesse altre cose esistenti e degli altri modi di essere? Questa ragione dev'essere assoluta e indipendente dal modo in cui le cose [che continuamente divengono] sono, altrimenti il detto Ente non sarà assolutamente necessario. Or nessuna se ne può trovare» (P 1613-14), appunto perché dovrebbe trovarsi al di là di tutto ciò che esiste e che può esistere (bisognerebbe «porsi al di fuori dell'ordine esistente e di tutti gli altri ordini possibili», P 1614).

Se si ribatte che la ragione, per la quale si afferma che il modo di essere dell'Essere necessario è la sua perfezione, è il suo essere come esso è («il suo modo di essere è perfezione perch'egli esiste così»), si deve rispondere che «la stessa ragione milita per tutte le altre cose e modi di essere. Tutte saran dunque egualmente perfette e

assolutamente necessarie» (P 1614) appunto perché di tutte le cose si può dire che sono quello che sono, perché sono così come sono, cioè sono “cose di fatto” (P 1614).

Il testo dei *Pensieri* sta dicendo che non può esistere alcuna ragione assoluta dell'esistenza dell'Essere necessario, perché è sempre possibile l'esistenza di qualcosa, rispetto a cui quella ragione non sia necessaria; è sempre possibile qualcosa di assolutamente *imprevedibile* che non sottostia a quella ragione e renda relativa ogni sua pretesa assolutezza. E poiché tale imprevedibile qualcosa non può avere la pretesa di porsi a sua volta come esistenza necessaria, tale qualcosa è una possibilità che solo nel divenire può realizzarsi, uscendo dal nulla che la rende imprevedibile. L'imprevedibilità di ciò che nel divenire esce dal nulla rende relativa ogni pretesa ragione assoluta dell'esistenza dell'Essere necessario; trasforma in semplice “cosa di fatto” ogni assoluto, ogni ragione assoluta, ogni ragionamento assoluto. Il divenire rende impossibile ogni *epistème*.

Proprio perché ogni assolutezza della forma e del contenuto dell'*epistème* rende impossibile e impensabile il divenire – che per altro è originariamente riconosciuto dall'*epistème* come evidente e innegabile e che l'*epistème* intende rendere pensabile e sopportabile, mediante la forma e i contenuti assoluti secondo cui essa si propone –, proprio per questo l'imprevedibilità di ciò che nel divenire esce dal nulla (l'imprevedibilità che l'*epistème* stessa riconosce come evidenza originaria e innegabile) rende *relativa* ogni assolutezza dell'*epistème*, e irrompe aprendo una dimensione che, sottraendosi alle regole dell'*epistème*, le rende, appunto, relative.

Dunque: non può esistere alcuna positiva ragione assoluta dell'essere, perché, non potendo essa trovarsi al di fuori dell'essere, apparterrà all'essere e dunque sarà sempre resa relativa dall'imprevedibile divenire dell'essere. L'unica ragione (negativa) dell'essere è il nulla.

2. La “perfezione” dell'esistenza

Quindi, se la ragione dell'esistenza e del modo di essere dell'Essere necessario è «in Lui stesso» – se cioè, come afferma l'argomento ontologico, la ragione dell'esistenza necessaria è «l'infinita perfezione» di tale Essere; se cioè si afferma che tale Essere deve esistere necessariamente perché è infinitamente perfetto –, rimane pur sempre da stabilire quale sia la ragione *assoluta* per la quale l'esistere e l'esistere necessariamente debbano essere intesi come una “perfezione”. Tale ragione non può dipendere dall'idea di perfezione, relativa al «sistema delle cose che noi conosciamo» o a qualsiasi altro sistema particolare; quindi tale ragione si ripresenta come ragione preesistente, «anteriore e indipendente» dalle cose, cioè come “idea”. Cioè tale ragione non può esistere.

Nell'“ordine naturale”, l'uomo è certamente volontà di esistere, e questa volontà è infinita, vuole l'infinità e dunque l'eternità e la necessità dell'esistenza. L'uomo, cioè, considera l'esistenza come bene, perfezione. Ma dal fatto che l'uomo, in quanto appartenente all'“ordine naturale”, vuole esistere infinitamente e considera perfezione l'esistenza, non segue che esista una ragione assoluta per la quale si debba affermare che l'esistenza è una perfezione. Che l'esistenza – e anzi l'esistenza necessaria – appartenga alla perfezione dell'Essere perfetto (ossia appartenga all'Essere *quo maius cogitari nequit*) non può

avere una ragione assoluta.

Nemmeno la critica di Kant all'argomento ontologico discute il presupposto che l'esistenza sia una perfezione. Indubbiamente, per Kant l'esistenza (*Dasein, Existenz*) non è inclusa nel concetto dell'"Essere" che comprende "tutte le realtà", ossia tutte le perfezioni - e in questo senso l'essere (l'esistenza) non è una "perfezione" (non è un "predicato reale"), ma è "posizione". Tuttavia, proprio perché l'"essere", come "posizione", fa sì che, «rispetto allo stato delle mie finanze», nei miei talleri realmente esistenti ci sia di più (*ist mehr*) che nei cento talleri possibili, questo "di più" è il *meglio*, cioè - in un senso dunque più ampio del concetto di "perfezione" - è la *perfezione* in cui l'esistenza consiste pur non essendo un "predicato reale" (cfr. E. S., *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989, Parte VI).

Ma Leopardi mostra che proprio questo è il presupposto. Prima ancora di voler dimostrare l'esistenza dell'Essere necessario e prima ancora di voler mostrare che tale dimostrazione è impossibile, si tratta di rendersi conto che non esiste alcuna ragione assoluta che consenta di affermare che l'esistenza, e la stessa esistenza necessaria, sia una perfezione di cui non può mancare l'Essere infinitamente perfetto. L'antica sapienza del Sileno riguarda anche Dio, l'Essere necessario: anche per Dio può esser «meglio - cioè può essere una perfezione maggiore - non esistere, esser nulla piuttosto che essere». Non esiste dunque una ragione assoluta in base alla quale si possa dire che quel modo di essere che è l'essere necessariamente «sia astrattamente e indipendentemente da qualunque cosa di fatto, più perfetto di tutti gli altri possibili o esistenti: perché non sia possibile una maggiore perfezione; ovvero un tutt'altro ordine di cose dove quel modo di essere non sia neppur buono» (P 1614).

Poiché tale ragione assoluta e indipendente «da qualunque cosa di fatto» non può esistere (perché altrimenti, ponendosi «al di fuori dell'ordine esistente e di tutti gli ordini possibili», P 1614, o sarebbe un nulla, o sarebbe daccapo un eterno, un'idea, che renderebbe impensabile l'effettualità, cioè il divenire imprevedibile delle cose, oppure sarebbe a sua volta un semplice esistere di fatto, ragione di fatto, cioè relativa), è *possibile* una perfezione che sia maggiore dell'esistere necessariamente. Proprio perché nulla è necessario e assoluto, non può esserci nemmeno una ragione necessaria e assoluta per la quale l'esistenza e l'esistenza necessaria debba essere una perfezione e appartenere all'Essere infinitamente perfetto. E, non esistendo questa ragione assoluta, non può esistere nemmeno alcuna «aseità», ossia un Essere necessario che abbia da se stesso, *in se stesso*, cioè nella propria infinita perfezione, la ragione assoluta della propria esistenza necessaria, ossia la ragione assoluta di quella pretesa perfezione che sarebbe l'esistenza necessaria di tale Essere. Come è un sogno l'idea di Platone, così «l'aseità [...] è un sogno» (P 1615).

3. Ripresa e corollario

Nel primo breve "pensiero" del 3 settembre 1821 Leopardi sente ancora il bisogno di ribadire il risultato essenziale del suo pensiero: «Niente preesiste alle cose. Nè forme, o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così o così [...]. Tutto è posteriore all'*esistenza*» (P 1616). Sta infatti per scrivere qualcosa che *sembra* rovesciare il cammino compiuto. E nel secondo breve pensiero di quel giorno ribadisce anche

che (*ibid.*) «tolte le idee innate, è tolto Iddio» (cioè il Dio della tradizione filosofica, il Dio che è modello - "idea", appunto, delle cose). Anche il terzo pensiero del 3 settembre (P 1616-18, che in II, IV, 4 abbiamo riportato per intero e considerato) ripropone con potenza il fondamento del discorso, cioè che è possibile affermare l'esistenza della verità assoluta (l'«assolutamente vero») dell'*epistème* solo affermando l'esistenza di un Essere («un tipo») «universale, eterno, immutabile, indipendente da ogni cosa di fatto»; che però impedisce alle idee e nozioni della ragione umana di essere diversamente da come sono («[...] e che per conseguenza le dette idee e le nozioni della ragione *non potessero* esser diverse», P 1617), rendendo quindi impensabile il divenire e la conoscenza delle cose; sì che è necessario («è forza») riconoscere che «tutto» è «relativo e relativamente vero», e rinunciare a tutte quelle opinioni della pretesa verità assoluta, «che si fondano sulla falsa, benché naturale, idea dell'assoluto» - falsa, in quanto sia considerata come «indipendente dalle cose quali esse sono e dall'esistenza» quale si manifesta nell'esperienza.

Il quarto "pensiero" del 3 settembre, infine, trae il corollario che «distrutta colle idee innate l'idea della perfezione assoluta», è distrutta anche «l'idea della perfettibilità dell'uomo», cioè di un «perfezionamento modellato sopra le false idee del bene e del male assoluto» (P 1618). (L'unica perfezione di cui si può parlare è quella "relativa", «cioè quello stato ch'è perfettamente conforme alla natura di ciascun genere di esseri», *ibid.*)

Ma la sorpresa è il quinto ampio "pensiero" del 3 settembre (P 1619-23), che chiude quella giornata. (Dopo di esso c'è solo un rapido rinvio all'opera del Dutens, *Origine delle scoperte attribuite a' moderni* studiata da Leopardi.) E opportuno averlo interamente sott'occhio (cfr. la sezione seguente).

III

Ego sum qui sum

1. La preesistenza della possibilità

Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità d'ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio. Da che le cose sono, par ch'elle debbano avere una ragion sufficiente di essere, e di essere in questo lor modo; appunto perch'elle potevano non essere o esser tutt'altre, e non sono punto necessarie. *Ego sum qui sum*, cioè ho in me la ragione di essere: grandi e notabili parole! Io concepisco l'idea di Dio in questo modo. Può esservi una cagione universale di tutte le cose che sono o ponno essere, e del loro modo di essere. - Ma la cagione di questa cagione qual sarà? poich'egli non può esser necessario, come voi avete dimostrato. - È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità. Noi non possiamo concepir nulla al di là della materia. Noi non possiamo dunque negare l'*aseità*, benché neghiamo la necessità di essere. Dentro i limiti della materia, e nell'ordine di cose che ci è noto, [1620] pare a noi che nulla possa accadere senza ragion sufficiente; e che però quell'essere che non ha in se stesso veruna ragione e quindi veruna necessità assoluta di essere, debba averla fuor di se stesso. E quindi neghiamo che il mondo possa essere, ed essere qual è, senza una cagione posta fuori di lui. Sin qui nella materia. Usciti della materia ogni facoltà dell'intelletto si spegne. Noi vediamo solamente che nulla è assoluto, nè quindi necessario. Ma appunto perché nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano essere senza ragion sufficiente? che quindi un Essere onnipotente non possa sussister da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench' egli assolutamente parlando non sia necessario? Appunto perché nulla è vero nè falso assolutamente, non è egli tutto possibile, come abbiamo provato altrove?

Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. Questo [1621] è possibile. I suoi rapporti verso gli uomini e verso le creature note, sono perfettamente *convenienti* ad essi; sono dunque perfettamente buoni, e migliori di quelli che vi hanno le altre creature, non assolutamente, ma perché i rapporti di queste sono meno perfettamente convenienti. Così resta in piedi tutta la Religione e l'infinita perfezione di Dio, che si nega come assoluta, si afferma come relativa, e come perfezione nell'ordine di cose che noi conosciamo, dove le qualità che Dio ha verso il mondo, sono relativamente a questo, buone e perfette. E lo sono, tanto verso il nostro ordine di cose universale, quanto verso i particolari ordini che in esso si contengono, e secondo le loro differenze subalterne di natura. La quistione allora viene ad esser di parole. Verso un altro ordine di cose Iddio può aver de' rapporti affatto diversi e anche contrari, ma perfettamente buoni in relazione a

detti ordini, perocchè egli esiste in tutti i modi possibili, e quindi perfettamente conviene con tutte l'esistenze, e quindi è sostanzialmente e perfettamente buono in tutti gli ordini di bontà, quantunque contrari fra loro, perché può esser buono in una maniera di essere quel che è cattivo in un'altra. [1622] Questo non solo non guasta nè muta l'idea che noi abbiamo di Dio, ma anzi ella, se la considerassimo bene, comprende questa nozione necessariamente. Come può egli essere infinito se non racchiude tutte le possibilità? Come può egli essere infinitamente perfetto, anzi pure perfetto, s'egli non lo è se non in quel modo che per noi è perfezione? Sono o no possibili altri ordini infiniti di cose, e altri modi di esistere? Dunque s'egli è infinito, esiste in tutti i modi possibili. Dipendeva o no dalla sua volontà il farci affatto diversi? e l'averci fatto quali siamo? Dunque egli ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose, e aver con loro que' rapporti di quella natura che vuole. Altrimenti egli non sarà l'autor della natura, e *torneremo per forza al sogno di Platone, che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio e indipendenti da esso*. S'elle esistono in Dio, come dice S. Agostino (v p. 1616) e se Dio le ha fatte, non abbraccia egli dunque quelle sole forme secondo cui ha fatto le cose che noi conosciamo, ma tutte le forme possibili, e racchiude tutta la possibilità e può far cose [1623] di qualunque *natura* gli piaccia, ed aver con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno [...].

L'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio è necessità. Da che le cose esistono, elle sono necessariamente possibili. (Una sola e menoma cosa che oggi esistesse basterebbe a dimostrare che la possibilità è necessaria ed eterna.) Se nessuna affermazione o negazione è assolutamente vera, dunque tutte le cose e le affermazioni [...] sono assolutamente possibili. Dunque l'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta. Ell'è necessaria, e preesiste alle cose. Quest'esistenza non l'ha che in Dio. Quest'ultimo pensiero merita sviluppo. V. p. 1645, capoverso 1. (P 1619-23)

2. Il divenire e «la possibilità necessaria ed eterna»

Il testo ora riportato è chiaro, ma va *riordinato*: per come prenderne il senso va capovolta la lettura. Il centro di questo "pensiero" è reso esplicito nelle ultime righe: basta l'esistenza della minima cosa per costringere ad affermare (per "dimostrare") che la possibilità delle cose esiste. La cosa reale implica necessariamente la sua possibilità. (Fin qui, si tratta del principio scolastico che *ab esse ad posse valet illatio*.) «Da che [poiché] le cose esistono, elle sono necessariamente possibili.»

Ma poiché «nessuna affermazione o negazione è assolutamente vera» - poiché l'*epistème* non esiste -, tutte le cose e tutte le affermazioni e negazioni «sono assolutamente possibili». *Assolutamente* possibili, perché se la possibilità potesse non essere, il non essere della possibilità sarebbe l'essere dell'impossibilità; e se qualcosa è impossibile la negazione del qualcosa è necessaria e dunque è una negazione «assolutamente vera», cioè epistemica. «Non v'è ragione possibile - si dice in modo esplicito in P 1646 - perché una cosa sia impossibile, ed impossibile in un tal modo.» Tale «ragione possibile» è l'*epistème*, che, ponendo l'impossibilità di qualcosa, pone la necessità della negazione di tale qualcosa. E stabilendo ciò che è impossibile e ciò che è necessario, l'*epistème* è la manifestazione delle idee e degli archetipi platonici ai quali tutto deve adeguarsi, e quindi anche tutte le cose divenienti, le

quali saranno pertanto costrette a rinunciare all'imprevedibilità del loro divenire – l'imprevedibilità per la quale il divenire è invece capace di dar vita a «altri ordini diversissimi di cose» (P 1622), oltre a quello che conosciamo, e che per questa sua capacità richiede necessariamente la distruzione di ogni *epistème*. (La «ragione possibile» di P 1646, qui sopra riportato, è la stessa «ragione assoluta» di P 1341, dove si dice che «nessuna cosa» è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo». Che non esista alcuna possibile ragione dell'impossibilità e della necessità significa che la ragione della necessità e dell'impossibilità non può essere assoluta, ma solo relativa, condizionata.)

Dunque, *poiché* «nessuna affermazione o negazione è assolutamente vera», la possibilità non può non essere, ossia «la possibilità è necessaria ed eterna», «è l'unica cosa assoluta». Quindi le cose sono «necessariamente possibili, non semplicemente perché *ab esse ad posse valet illatio*, ma perché non esiste alcun assoluto, alcuna verità assoluta. La loro possibilità, che è necessaria ed eterna, è anche «infinita», perché la possibilità non può essere limitata ad una dimensione particolare, oltre la quale la possibilità non esisterebbe più.

Pertanto, la possibilità «è necessaria, e preesiste alle cose». «Dio» è il luogo di questa preesistenza. *Rimane sempre fermo* che «niente preesiste alle cose», «nè forma, o idee, nè necessità, nè ragione di essere, e di essere così o così», sì che «*tutto* è posteriore all'*esistenza*» (come dice il primo «pensiero» del 3 settembre 1821, e come ripete quest'ultimo, nella prima parte); ma *proprio per questo* è necessario affermare la preesistenza eterna e necessaria della possibilità, giacché una cosa non può incominciare ad essere possibile quando incomincia ad esistere – questa, la grande obiezione che Aristotele aveva rivolto, nella *Metafisica*, ai Megarici –, ma era possibile già prima di esistere, altrimenti non avrebbe potuto incominciare ad esistere. Sì che per Aristotele, il *dynatón* (la potenza, la capacità di esistere) differisce dall'atto; e nel *dynatón* è inclusa la pura possibilità, o assenza di contraddizione – visto che la capacità di realizzare l'impossibile, cioè il contraddittorio non può esistere, ossia è contraddittoria.

Leopardi non si riferisce esplicitamente al testo di Aristotele, ma ne pensa il contenuto essenziale. La differenza di atto e potenza è la stessa affermazione del divenire. Sopprimendo la differenza tra *dynamis* e *enérgeia*, dice Aristotele, i Megarici «sopprimono il movimento e il divenire» (*exairoûsi kai kînēsin kai génesin*, *Met.*, 1047 a 14). Proprio per non sopprimere, e cioè per salvare il divenire, il pensiero di Leopardi compie per la prima volta, nel pensiero occidentale, il gran passo che nega ogni eterno, ogni assoluto, ogni necessità e preesistenza, ogni *epistème*, ma *proprio per non sopprimere e per salvare il divenire* il pensiero di Leopardi deve affermare che «la possibilità è necessaria ed eterna» ed è «l'unica cosa assoluta» che «preesiste alle cose». (Una singolare forma di anticipazione, questa, della figura dell'eterno ritorno che Nietzsche introduce per motivi analoghi?) «È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità» (P 1619).

3. Infinita possibilità e assoluta potenza

Si può allora usare la parola «Dio» per indicare non «il migliore di tutti gli esseri possibili» – giacché non può esistere una perfezione e

un'imperfezione assoluta, ma solo relativa a un certo ordine di cose -, ma l'ambito «racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (P 1620). Quest'ultima espressione («esistente in tutti i modi possibili»), che ritorna più volte in P 1620-22, è ambigua, ma il suo significato è reso del tutto trasparente dal contesto. Non significa e non può significare che Dio sia l'essere reale che esiste in tutti i modi possibili perché rende attualmente reale l'intero campo delle possibilità. Se così fosse, *tutto* sarebbe necessario ed eterno, cioè non esisterebbe nessun residuo, nel campo del possibile, che attenda ancora di essere realizzato. Se così fosse, il divenire non esisterebbe. E invece il divenire esiste, ed è l'evidenza fondamentale; e quindi *nulla* è necessario ed eterno; sì che il Dio «esistente in tutti i modi possibili» è il Dio esistente *come* totalità dei modi della possibilità, è l'esistenza della possibilità, ossia è la stessa «infinita possibilità». «L'infinita possibilità [...] *costituisce* l'essenza di Dio» (P 1623, corsivo mio).

Ma la possibilità è tale solo se esiste (come si dirà esplicitamente in P 1645-46, del 7 settembre) il «potere» o la «volontà» di realizzarla; ed è questo potere e volontà, è questa originaria volontà di potenza ad avere la capacità di intervenire nell'infinità del possibile, trasformandola via via e con libertà assoluta in realtà effettuale, lasciando però sempre alle proprie spalle un residuo infinito di possibilità non realizzate. («Dipendeva [...] dalla sua volontà il farci affatto diversi», «e l'averci fatto quali siamo»; «egli ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose», «può far cose di qualunque *natura* gli piaccia, ed aver con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno», P 1622-23 - tutte espressioni, queste, e particolarmente l'ultima, in cui appare chiaramente che il Dio «esistente in tutti i modi possibili» non è il Dio che ha attuato tutte le possibilità, ma è il Dio che, potendo non avere con esse alcun rapporto, può innanzitutto lasciarle non realizzate.) Se l'infinita possibilità non fosse unita all'assoluta potenza che agisce in modo totalmente libero sull'infinità possibile, l'assenza di una potenza assolutamente e liberamente creatrice (che per altro crea realizzando il possibile) renderebbe impossibile l'infinita possibilità ed equivarrebbe al ripristino del «sogno di Platone, che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio e indipendenti da esso» (P 1622).

4. Non necessità e necessità di Dio

Ma l'esistenza del possibile è necessaria «da che le cose esistono» (P 1623); ossia, *poiché* le cose esistono: *per il fatto che* esistono. La loro esistenza è appunto un *fatto*, non una necessità. *Se c'è* questo fatto (che è il fatto), è necessario affermare la possibilità, e la possibilità esiste necessariamente, e quindi esiste necessariamente la potenza capace di realizzarla; ma *che* esista il fatto, *che* le cose esistano, non è una necessità, e quindi l'esistenza della possibilità infinita e della potenza assoluta non è necessaria ed eterna *assolutamente*: «*assolutamente parlando*», la possibilità - che è necessaria, assoluta ed eterna *relativamente* all'esistenza di fatto delle cose - *non* è necessaria, assoluta ed eterna; ossia è essa stessa un *fatto*, cioè uno sporgere casualmente e provvisoriamente dal nulla.

Appunto per questo, il nulla è il principio non solo delle cose, ma anche di Dio (P 1341) - ossia dell'Essere onnipotente in cui esiste l'infinita possibilità che egli va via via realizzando. In relazione al sistema di cose che conosciamo - che è il sistema della «materia» (NP, V,

I, 2; II, 4) – il principio di ragione sufficiente ha valore («da che le cose sono, par ch'elle debbano avere una ragione sufficiente di essere, e di essere in questo lor modo», P 1619). Tale principio ha valore, nel senso che l'esistenza di fatto delle cose rinvia alla loro possibilità e quindi all'onnipotenza che la realizza. Ma una volta toccato questo fondo delle cose, questo fondo – cioè questo fondamento – non può avere un'esistenza necessaria (e non rientra nel sistema di cose di cui è fondamento); e quindi il fondamento non ha fondamento, è «senza ragion sufficiente», ha come fondamento e principio il nulla. La riflessione di Schelling, N. Hartmann e Heidegger sul senso del fondamento è essenzialmente anticipata.

«Usciti della materia ogni facoltà dell'intelletto si spegne. Noi vediamo solamente che nulla è assoluto, nè quindi necessario. Ma appunto perché nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano essere senza ragion sufficiente? Che quindi un Essere onnipotente non possa sussister da se ab eterno, ed avere fatto tutte le cose, bench'egli assolutamente parlando non sia necessario?» (P 1620). Questo passo, in cui si afferma che la ragione sufficiente delle cose che conosciamo è senza ragion sufficiente, è la risposta alla domanda, avanzata una ventina di righe prima, in cui ci si chiede: «Ma la cagione di questa cagione qual sarà?» (P 1619 – e dal contesto risulta che “cagione” e “ragione” sono usati come sinonimi). Dio è la cagione. E propriamente, il principio di ragion sufficiente vale non solo relativamente all'ordine delle cose materiali, ma relativamente a tutte le cose che divengono. Sì che Dio è la «cagione universale di tutte le cose che sono o ponno essere» (*ibid.*) – ossia è l'unione di (infinita) possibilità e di onnipotenza.

Ma se la possibilità appartiene alla «cagione universale» delle cose la «cagione di questa cagione» *non* è dunque la possibilità – come una lettura affrettata potrebbe far credere per il fatto che il testo introduce subito dopo la categoria della possibilità. La «cagione di questa cagione» non c'è, è il nulla: Dio, l'Essere onnipotente è «senza ragion sufficiente»; cioè sussiste «da se ab eterno», ma è «senza ragione», senza fondamento, e quindi «assolutamente parlando, non [è] necessario» (P 1620). «Noi non possiamo dunque negare l'*aseità* [il non dipendere da altro, da parte di Dio, il suo avere il nulla come principio], benché neghiamo la necessità di essere (P 1619). Quando in P 1615 si dice che «l'*aseità* [...] è un sogno», ci si riferisce all'*aseità* in cui l'Essere necessario è ragion sufficiente della propria esistenza *necessaria*. Dicendo che «noi non possiamo [...] negare l'*aseità*», ci si riferisce invece a quel «sussister da se ab eterno» che però, «assolutamente parlando, non è necessario. In esso si rispecchia, per Leopardi, l'*Ego sum qui sum* biblico: «Ho in me la ragione di essere» (P 1619), benché io sia «senza ragion sufficiente» al di fuori di me, e dunque benché «assolutamente parlando [io] non sia necessario» e dunque abbia io stesso come principio il nulla. Anche l'eternità e l'onnipotenza di un Dio che parla così di sé sono un *fatto*: «un Essere onnipotente» può «sussister da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose», «bench'egli assolutamente parlando non sia necessario» (P 1620).

IV

Possibilità, necessità, esistenza

1. Dio è la struttura del divenire

In quanto provenire dal nulla, il divenire è assoluta imprevedibilità. L'imprevedibilità è tale rispetto alla *visione*, cioè "all'esperienza", all'"osservazione". Il contenuto dell'esperienza è il «sistema delle cose che noi conosciamo» (l'"ordine naturale"), dove il divenire è visibile soprattutto nella nascita e nella morte degli individui, essendo invece relativamente costante l'"ordine" in cui essi si trovano (per esempio, l'ordine delle "specie" e dei "generi"), cioè la "natura". Poiché l'imprevedibilità del divenire richiede la distruzione di ogni *epistème*, dove un certo "ordine" e una certa "natura" sono fondati sull'*idea* eterna e sono quindi resi immutabili, tale imprevedibilità richiede la possibilità di infiniti «altri ordini diversissimi di cose» (P 1622), cioè richiede quell'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio (P 1623), dell'«Essere onnipotente» che è «senza ragion sufficiente» (P 1620) e che è fondato sul nulla (P 1341). «L'infinita possibilità» è «infinita onnipotenza»: «l'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa» (P 1646). Quest'unica cosa è "Dio". Ciò vuol dire che "Dio" è la stessa struttura del divenire. L'assolutezza dell'unione di infinita possibilità e onnipotenza infinita è l'assolutezza del divenire. L'unico assoluto è il divenire che travolge ogni preteso assoluto.

Se con la parola "natura" si intende il movimento di ogni "ordine naturale", ossia di ogni "natura" in quanto "ordine naturale", che Leopardi chiami "Dio" la natura, e chiami la "natura" Dio - *Deus sive natura* -, ha una motivazione più radicale che nell'*epistème* spinoziana, giacché il Dio di Leopardi è appunto la struttura del movimento e non è, «assolutamente parlando», un essere eterno, immutabile, necessario. Il «mio sistema [...] divinizza la natura» (P 411). Ma questo "Dio" non ha nulla a che vedere con il "Dio" dell'*epistème* e del cristianesimo, nonostante la convinzione - che Leopardi esprime anche in questi "pensieri" del settembre 1821 e di cui ci occuperemo in seguito (cfr. capp. IV-VI) - che col suo pensiero la religione cristiana «resta tutta quanta in piedi» (P 1645; cfr. P 1621, 1643). E quindi il Dio di Leopardi è qualcosa di assolutamente diverso dal Dio onnipotente di Cartesio (e di Ockham), che sebbene indipendente da ogni verità eterna e da ogni "ordine", è pur sempre inteso come assolutamente eterno e necessario e dunque non come avente nel nulla il proprio fondamento.

2. Infinita possibilità e *epistème*

L'implicazione e l'identità essenziale di «infinita possibilità» e di «infinita onnipotenza» è messa in piena luce nel pensiero delle pagine 1645-46, del 7 settembre 1821 (che per altro, come già si è rilevato,

termina dicendo che «questa idea non è che abbozzata»). Il testo di *P* 1645-46 dice:

Da che le cose sono, la possibilità è primordialmente necessaria, e indipendente da checché si voglia. Da che nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta, com'io dimostro, tutte le cose son dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l'infinita possibilità. Ma questa non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l'infinita possibilità, esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non può stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa. Se dunque è necessaria l'infinita possibilità, preesistente al tutto, indipendente da ogni cosa, da ogni idea [...] (ed infatti se non v'è ragione possibile perché una cosa sia impossibile, ed impossibile in tal modo [...], la infinita possibilità è assolutamente necessaria); lo è dunque ancora l'onnipotenza. Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza, e la sua essenza riposta nell'infinita possibilità, e quindi formata di tutte le possibili nature [...]. Questa idea non è che abbozzata. Vedi la p. 1623.

Il clima di questo testo può sembrare leibniziano: se non esistesse l'infinita onnipotenza capace di realizzare tutti i possibili, i possibili non sarebbero tali. Ma - a parte il fatto che in una *epistème* di tipo leibniziano l'onnipotenza infinita è un Essere necessario che esclude di fondarsi sul nulla - la necessità che esista una onnipotenza infinita affinché gli infiniti possibili siano tali è un'affermazione che può e deve essere sostenuta dal punto di vista della *distruzione* dell'*epistème*, ma non dal punto di vista dell'*epistème* (nonostante le intenzioni in senso opposto da parte di quest'ultima). Da questo secondo punto di vista, infatti, l'affermazione che l'inesistenza dell'Essere onnipotente implica che i possibili non siano tali, non conduce alla conclusione che, dunque, esiste l'onnipotenza infinita. Questa conclusione è necessaria solo se la dimensione del possibile è infinita. Ma all'interno dell'*epistème* è impossibile dimostrare che la dimensione del possibile è infinita, cioè non limitata dalla dimensione dell'impossibile: appunto perché l'*epistème*, essendo per essenza affermazione di nessi necessari, esclude che tutto sia possibile, cioè pone come impossibile la negazione dei nessi necessari di cui essa è affermazione, e quindi pone la dimensione del possibile come delimitata dal campo dell'impossibile, e pertanto come dimensione finita. Così stando le cose, all'interno del punto di vista dell'*epistème* l'affermazione che l'inesistenza dell'Essere onnipotente implica che il possibile non sia tale, porta a concludere che la dimensione del possibile non è infinita, e che dunque non esiste un'onnipotenza capace di realizzare un elemento qualsiasi di tale pretesa dimensione, infinita. Cioè per l'*epistème* l'onnipotenza sussiste in relazione al campo finito del possibile, e in questo senso è finita (sebbene essa possa fare *tutto* ciò che può essere fatto).

In questo periodo, tuttavia, Leopardi afferma ancora l'innegabilità del principio di non contraddizione che è il "ragionamento assoluto" - il «principio stesso della nostra ragione», dirà ancora due anni dopo, in *P*

3784. Quindi l'affermazione che «tutto è possibile», e che pertanto la possibilità è infinita, non significa che anche il contraddittorio sia possibile. Il divenire è divenire; la distruzione dell'*epistème* è distruzione dell'*epistème*, e *necessario*; è tutto ciò che è richiesto affinché il divenire sia divenire; e ciò che è richiesto è se stesso e non è altro da sé. La possibilità è infinita, prescindendo da quel limite insuperabile – o che fino a questo punto è ancora, per il pensiero di Leopardi, un limite insuperabile – che separa il possibile da quell'*unico* impossibile che è il contraddittorio. Ed è in relazione alla possibilità infinita così intesa – e, certamente, così limitata – che al pensiero di Leopardi è consentito di giungere alla conclusione a cui l'*epistème* non può invece pervenire.

3. La «necessità dedotta dall'esistenza»

Dal punto di vista, infatti, della distruzione dell'*epistème*, nel quale appunto si pone il pensiero di Leopardi, poiché «tutte le cose son [...] possibili» (P 1645) – giacché «nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta» (*ibid.*), e «non v'è ragione possibile perché una cosa sia impossibile» (P 1646) –, si deve concludere che questa «infinita possibilità» «non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile» (P 1645): «se esiste l'infinita possibilità, esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera» (P 1645-46). E «viceversa»; sì che l'infinita possibilità e l'infinita onnipotenza «sono la stessa cosa» (P 1646), «preesistente al tutto, indipendente da ogni cosa», e dunque «assolutamente necessaria».

Un'espressione quest'ultima che, come già abbiamo rilevato (III, I, 4), non è la smentita del tratto essenziale del percorso di Leopardi, cioè dell'affermazione che non esiste alcuna necessità e eternità epistemica, ma indica ciò che è assolutamente necessario, in quanto necessariamente richiesto dal *fatto* dell'esistenza e quindi in quanto, «assolutamente parlando», è esso stesso un *fatto* ossia *non* è assolutamente necessario. «Da che le cose sono [stante cioè il *fatto* del loro essere], la possibilità [e dunque anche l'onnipotenza] è primordialmente necessaria, e indipendente da checché si voglia» (P 1645); «la sua necessità [è] dedotta dall'esistenza» (P 1646); è dedotta dal fatto dell'essere, e quindi è *fatto* essa stessa. Pur essendo «assolutamente necessaria» in quanto «ragion sufficiente» dell'esistenza (P 1619), tuttavia «assolutamente parlando» (P 1620) l'infinita possibilità e onnipotenza non è necessaria, e pur essendo di fatto «ab eterno» (e pur potendo «sussister da se ab eterno», «senza ragion sufficiente» diversa da sé), non è necessaria (*ibid.*).

4. Dynatón, adýnaton

Il principio che l'infinita possibilità implica l'infinita onnipotenza estende all'infinito il principio che la possibilità implica la potenza (capace di realizzare la possibilità). «Da che le cose sono, la possibilità è primordialmente necessaria» (P 1645); e la possibilità «non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno» (*ibid.*), «Da che le cose sono»: *poiché*, da quando esse sono: per il fatto del loro divenire. L'esistenza del divenire implica la possibilità di ciò che nel divenire

sopraggiunge; e tale “possibilità” implica il “potere” di farlo sopraggiungere.

Per Aristotele, il potere di far sopraggiungere – che egli chiama il «movente», «il motore» (*tò kinoûn*) – implica la capacità (*dýnamis*) di ricevere il sopraggiungente (e viceversa); la quale capacità non è la possibilità – non è il possibile che, sopraggiungendo, diventa reale –, ma non può essere senza la possibilità. Nella critica di Aristotele ai Megarici (*Met.*, 1046 b 29 sgg.) la distinzione tra possibilità e capacità reale rimane sullo sfondo e possibilità e capacità sono indicate dagli stessi termini (*dynatón, dýnamis*); ma la capacità di camminare, in chi sta fermo, non è il camminare di cui egli è capace e che rimane un possibile sino a che egli non si mette a camminare – anche se, d'altra parte, costui non avrebbe la capacità di camminare se il suo camminare non fosse un possibile, cioè se la possibilità non esistesse.

Nel pensiero dell'Occidente il possibile non è infatti – osserviamo – un semplice contenuto (“concettuale”) non contraddittorio (per esempio il camminare di chi si trova a star seduto), ma è appunto la possibilità che il contenuto del “concetto” acquisti (ossia è la non contraddittorietà dell'affermazione che tale contenuto possa acquistare) un modo di essere diverso da quello che gli compete in quanto contenuto “concettuale”: il cosiddetto modo di essere della “realtà”. E come non c'è capacità reale di diventare qualcosa, se tale qualcosa non è un possibile, così, se non esiste la capacità reale di acquistare quel diverso modo di essere, il contenuto “concettuale” rimane sì, fino a prova contraria, qualcosa di non contraddittorio, ma non per questo può essere qualcosa di possibile.

Inoltre – come già si è accennato, e anche se nel testo della *Metafisica* aristotelica dedicato alla confutazione dei Megarici lo si afferma in modo implicito – la capacità di qualcosa di acquisire realmente una determinazione possibile richiede per Aristotele la potenza attiva del “movente”, la causa attiva che fa passare all'atto la capacità, realizzando il possibile. Se tale causa non esistesse non si potrebbe nemmeno dire che un ente abbia la capacità (*dýnamis*) di diventare qualcosa. E, viceversa, se tale capacità non esistesse, nessuna causa attiva potrebbe far diventare reale, in qualcosa, una certa determinazione possibile.

Se si identifica la capacità (*dýnamis*) di esser qualcosa e l'atto di esserlo (*enérgeia*), come ritengono i Megarici, si dovrà dire, rileva Aristotele, che l'essere attualmente qualcosa non è preceduto dalla capacità di esserlo; e l'inesistenza della capacità di esser qualcosa è la stessa *impossibilità* di esserlo. In modo pregnante il testo aristotelico dice: «l'*adýnaton* è ciò che è privato [*tò esteréménon*] della *dýnamis*» (*Met.*, 1047 a 10-11). L'*adýnaton* è l'incapace, l'impotente. Ad esempio è l'individuo umano che, essendo fermo, è incapace di camminare, ossia è privato della capacità (*dýnamis*) di camminare. Ma un ente è incapace di far qualcosa, perché tale qualcosa (ad esempio il camminare) è *impossibile*, ossia è un *adýnaton*. Ma, in quest'ultima occorrenza, la parola *adýnaton* non indica l'ente incapace di fare o di essere qualcosa, ma appunto indica l'impossibilità di tale qualcosa (sì che, nell'esempio, il camminare è un *impossibile*, un *adýnaton*). L'impossibile è ciò che è privato della *dýnamis*, in quanto capacità, da parte di un ente, di realizzarlo, ma è anche ciò che è privato della *dýnamis* in quanto possibilità. Qualcosa non sarebbe impossibile se esistesse la capacità di realizzarlo, e non esisterebbe questa capacità se esso fosse impossibile (sì che, anche qui, come l'impossibile implica l'incapacità di realizzarlo,

così l'incapacità di realizzare qualcosa implica l'impossibilità di realizzarlo).

È questo il significato complesso dell'affermazione aristotelica che «l'*adýnaton* è ciò che è privato della *dýnamis*». Appunto questo significato complesso va tenuto presente quando Aristotele conclude, contro i Megarici, che essi «sopprimono» (*exairoûsi*) il divenire. Se, come ritengono i Megarici, l'essere attualmente qualcosa non è preceduto dalla capacità di esserlo – sì che tale capacità è inesistente –, allora, poiché l'*adýnaton* (l'inesistenza della capacità, che è insieme impossibilità) è ciò che è privato della *dýnamis*, il divenire non è possibile. E poiché, come si è rilevato, nella prospettiva aristotelica la *dýnamis* implica la potenza attiva (ossia il “movente”, la cosiddetta “causa agente”, *tò kinoûn*), già in Aristotele è presente l'affermazione che senza la potenza attiva (il «potere», dice Leopardi), il divenire sarebbe soppresso. E poiché la *dýnamis* implica la possibilità di ciò che si è capaci di fare o di essere, già in Aristotele è presente la tesi che senza la possibilità di ciò che nel divenire sopraggiunge non potrebbe esserci il divenire, l'esserci di fatto delle cose.

La volontà di salvare il divenire sta al centro del pensiero occidentale – e anche Aristotele pensa di salvare il divenire, affermando, all'interno dell'*epistème*, l'eterno – ; ma è proprio la volontà di salvare il divenire ad esigere la distruzione di ogni eterno e di ogni *epistème* – la distruzione che nel pensiero di Leopardi viene per la prima volta alla luce. Il pensiero di Leopardi mostra che la distruzione dell'eterno e dell'*epistème* implica che tutte le cose (meno le cose contraddittorie) siano possibili; che cioè la possibilità sia infinita e quindi infinita la potenza che realizza i possibili; e che questa unità di infinita possibilità e infinita onnipotenza – “Dio” – sia una «necessità dedotta dall'esistenza» (P 1646) e cioè fondata sul fatto dell'esistenza, fondata sul nulla.

IV

IL CRISTIANESIMO

I

Dall'illusione di Gesù al mondo "morto" del cristianesimo

1. «La fede nostra» e la «ragione»

Nei "pensieri" dell'estate 1821 Leopardi è ancora convinto che il suo discorso filosofico («il mio sistema», dice) «appoggi il Cristianesimo in luogo [= invece] di scuoterlo», e anzi che il cristianesimo, di tale discorso, «abbia bisogno, e in certo modo lo supponga» (*P* 1642). E aggiunge (*ibid.*): «La fede nostra fa guerra alla ragione». Il contesto di questa affermazione sono i "pensieri" in cui egli sta mostrando che l'implicazione tra infinita possibilità e infinita onnipotenza è richiesta necessariamente dalla distruzione di ogni immutabile e di ogni *epistémè*. Data la solidarietà che Leopardi scorge qui tra il proprio pensiero e la «fede nostra», la «ragione» a cui tale fede fa guerra, non è quindi la ragione in quanto visione della «certa infelicità e nullità della vita umana» (*P* 105) - la ragione autentica che, vedendo la nullità di tutto, è, inevitabilmente, distruzione dell'*epistémè* e affermazione dell'implicazione tra infinita possibilità e infinita onnipotenza. La ragione a cui la fede «fa guerra» è la ragione epistemica, quella stessa che il pensiero di Leopardi distrugge sulla base di ciò che per tale pensiero è la ragione autentica.

Dopo aver detto che «la fede nostra fa guerra alla ragione», Leopardi aggiunge infatti: «Io dimostro l'impotenza assoluta ed *essenziale* della ragione, non solo in ordine alla felicità umana, al conservare [...] la società, allo stabilire e mantenere una morale, ma alla stessa facoltà di ragionare e concepire» (*ibid.*). La dimostrazione dell'«impotenza assoluta ed *essenziale* della ragione» non mostra che la ragione come tale non possa esistere, ma che non può esistere la ragione epistemica; giacché la ragione autentica è la visione «del nulla verissimo e certissimo delle cose» (*P* 103) e quindi, a differenza della ragione epistemica della tradizione filosofica, la ragione autentica si vede essenzialmente impotente a dare la felicità, come appunto ripete il "pensiero" della pagina 1642. Socrate, dice Leopardi in *P* 231, afferma che «l'unico bene è l'*epistémè*» (ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἐπιστήμην) e che «l'unico male è il non sapere», la privazione di *máthos*, cioè dell'*epistémè* (ἐν μόνον καχὸν, τὴν ἀμαθίαν), come riferisce Diogene Laerzio, riportato da Leopardi. Ma, aggiunge Leopardi, «oggi possiamo dire tutto l'opposto» (e questo getta luce sulla «differenza che passa tra l'antica e la moderna sapienza», *ibid.*), e cioè che l'unico bene è non sapere e l'unico male è il sapere, cioè un'*epistémè* in cui rimane solo il nome dell'«antica sapienza», cioè dell'*epistémè* che pretende affermare l'eterno e dare la felicità adeguando la vita dell'uomo all'eterno.¹

2. Cristianesimo e natura

Tuttavia, nella forma epistemica della ragione e nella ragione autentica, che vede la nullità di tutte le cose, è presente un tratto comune: la negazione delle illusioni. Esso – meno radicale nella forma epistemica della ragione e più radicale in quella non epistemica – è ciò che sin dall'inizio i *Pensieri* chiamano la "piccolezza" della ragione, in contrapposizione alla "grandezza" della natura – la "piccolezza" che acquisterà un significato radicale quando il testo dei *Pensieri*, pensando la ragione come visione della nullità di tutte le cose, potrà dire che la ragione *rimpicciolisce* tutto ciò che è grande (NP, XIV-XV).

Nei primissimi "pensieri" era brevemente comparso il tentativo di rintracciare nel cristianesimo la capacità di "accordare" la «nemicizia di queste due grandi madri delle cose», cioè della natura e della ragione (P 37). Questa tesi è però preceduta dal "pensiero" delle pagine 14-15, della cui importanza Leopardi, non ancora ventenne, è pienamente consapevole (incomincia con queste parole: «Gran verità, ma bisogna ponderare bene»). In questo "pensiero" la ragione e la natura vengono per la prima volta contrapposte, e in modo tale che la loro inimicizia si presenta come incomponibile: la "grandezza" della natura («la natura è grande, la ragione è piccola», P 14) coincide con la grandezza delle illusioni («senza le illusioni qual grandezza ci può essere o sperarsi?», P 15); e se «noi siamo nel secolo della ragione» (P 14), cioè della capacità di «pesare», «conoscere», «sviscerare a sangue freddo», ossia vedere la verità, «è da notare che la religione si mette dalla parte della natura» (P 15).

Con quest'ultima affermazione Leopardi riconosce sì che la religione – cioè il cristianesimo (anche in P 37 si parla di "religione", ma il contesto mostra che si sta parlando della religione cristiana) – sta nella dimensione della grandezza; ma proprio per questo riconosce nel modo più esplicito, e due anni prima della crisi del 1819, che il cristianesimo è illusione. Un riconoscimento per lui troppo audace perché egli non tenti qualche tempo dopo, in P 37 e poi in P 44-45, di vedere nel cristianesimo l'"accordo" di natura e ragione, e nella ragione la capacità di provare l'«immortalità dell'anima» (P 40).

D'altra parte, quell'"accordo" è semplicemente affermato, e i *Pensieri* rilevano ben presto l'inconsistenza del loro tentativo di provare l'immortalità dell'anima (NP, V, II). È vero che «il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni» (P 51) e che solo dalla «dimenticanza del vero» «può nascere l'allegrezza» (P 109). Tuttavia si può provare quel piacere solido solo quando non si sa di illudersi e si è dimenticato il «vero». Ma già all'inizio dei *Pensieri* Leopardi sa che il proprio sentimento religioso è illusione; e poco dopo egli indica il fondamento di questa consapevolezza: la nullità di ogni cosa (P 72): la ragione vede che tutto si trova «in mezzo al nulla» (P 85) – e che nell'uomo non vi è nulla di immortale – e quindi vede che «il tempo delle grandi illusioni è finito» (*ibid.*). In questo modo Leopardi dice che in lui è finita la fede. Fino a che egli ritiene che il cristianesimo «si mette dalla parte della natura» (P 15), il suo *sperare* il «ritorno delle illusioni» (NP, V, III) è il suo sperare di aver fede. Ma poi, dopo i "pensieri" dell'estate 1821, Leopardi affermerà in modo sempre più deciso il carattere *innaturale* del cristianesimo («contrario alla natura», P 353) – e vedrà nell'antico mondo pagano la vera fonte delle illusioni, da cui può essere salvato l'uomo già contaminato dalla ragione. «L'eterna fonte del grande, come del bello, sono gli scrittori, le opere d'ogni sorta, gli esempi, i costumi, i sentimenti degli antichi; e degli antichi si pasce ogni

anima straordinaria de' nostri tempi», P 340 – sì che desiderare il ritorno delle illusioni, e il lasciarsi riprendere da esse, non sarà più il desiderio della fede cristiana, e il lasciarsi riconquistare da essa.

3. Il cristianesimo e l'infelicità della vita

Nell'intervallo, i *Pensieri* dedicano al cristianesimo le grandi pagine del dicembre 1820. Alle quali, peraltro, il testo dei *Pensieri* giunge attraverso alcuni contrasti di grande significato. La linearità perentoria che conduce il pensiero di Leopardi alla distruzione di ogni eterno e di ogni *epistème* è cioè accompagnata da un ondeggiamento, d'altronde molto più apparente che reale, nella determinazione del senso del cristianesimo. Un ondeggiamento, peraltro, che, come si è rilevato, prende le mosse, nei *Pensieri*, dall'affermazione più radicale del carattere illusorio del cristianesimo; e tale affermazione è l'equivalente della dichiarazione più esplicita, da parte di Leopardi, di non avere fede. «Il tempo delle grandi illusioni è finito.»

Il primo “pensiero” del 26 marzo 1820 dice infatti, improvvisamente, che il «Cristianesimo [...] ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana» (P 105). Qui non si dice che la fede in Cristo manca *perché* il tempo delle grandi illusioni è finito; ma, al contrario, il cristianesimo, a differenza degli «antichi» (*ibid.*), è una delle cause fondamentali della *morte* delle illusioni – giacché ci si illude quando si ignora quel che il cristianesimo ha solennemente dichiarato, stabilito e attivato: l'infelicità e nullità certa della vita umana.

Il testo precisa che il cristianesimo non è la «cagion prima di questo cangiamento», ossia della morte delle illusioni, ma è il «propagatore principale di tale rivoluzione del cuore». Infatti la «cagion prima» della morte delle illusioni è l'irrompere della ragione nell'“ordine naturale” (P 103-04; e P 56): è la ragione a vedere il «nulla verissimo e certissimo delle cose» e la infelicità certa dell'uomo. Il cristianesimo, come «propagatore principale» della ragione, propaga quindi la «rivoluzione del cuore» che la ragione produce, l'angoscia e l'infelicità.

In questa prospettiva Leopardi dirà, poco più di un anno dopo, che «l'impero che il Cristianesimo ha per tanti secoli esercitato [...] è stato quasi un impero della filosofia» (P 1460) – ma già in P 133 si dice, in contrapposizione al cristianesimo, che la «religion pagana» è «più naturale che ragionevole». Non solo il cristianesimo non ha più la grandezza dell'illusione e della natura, ma il tentativo di intendere il cristianesimo come “accordo” tra natura e ragione è lasciato da parte.

4. Gesù e il cristianesimo

Tuttavia nel giugno successivo il testo parla ancora di Gesù come di chi ha visto nel «mondo», cioè nella società, il nemico delle grandi illusioni, il «perpetuo nemico della virtù dell'innocenza dell'eroismo della sensibilità vera, d'ogni singolarità dell'animo della vita e della azioni, della natura in somma» (P 112, 31 maggio 1820). «Gesù Cristo fu il primo che personificasse e col nome di *mondo* circoscrivesse e definisse e stabilisse l'idea del perpetuo nemico» delle illusioni e della natura. Ma, otto giorni dopo, il testo (P 116) ritorna al concetto che mentre per gli antichi «questo mondo era la patria degli uomini, e l'altra vita un

esilio», avviene il contrario per i «cristiani» – ritorna cioè alla tesi che vede nel cristianesimo il «propagatore principale» della coscienza della nullità e infelicità della vita.

Si deve quindi supporre che il testo stia ponendo, in questo periodo, una differenza tra Gesù e il cristianesimo, e veda nel primo la presenza della grande illusione (cfr. anche *P* 191), nel secondo la presenza della ragione e delle sue forme sociali, che lo corrompono fino a renderlo responsabile del peggioramento della vita. («Si può osservare che il Cristianesimo, senza perciò fargli nessun torto ha per un verso effettivamente peggiorato gli uomini», *P* 80.) Il cristianesimo, che corrompe la grande illusione di Gesù, è a sua volta corrotto quando, «morto il fanatismo della pietà, e il primo fervore [...] l'uomo in società ritorna naturalmente malvagio», e anzi più di prima perché agisce male sapendo chiaramente di farlo (*P* 80; e *P* 132-33).

Gesù, condannando il «mondo» suscita le grandi illusioni «della virtù dell'innocenza dell'eroismo della sensibilità vera, d'ogni singolarità dell'animo della vita e delle azioni, della natura in somma» (*P* 112); il cristianesimo ha invece «reso l'uomo inattivo» e lo ha ridotto

ad esser contemplativo, e per conseguenza [...] [è] favorevole al dispotismo, non per principio (perché il cristianesimo nè loda la tirannia, nè vieta di combatterla, o di fuggirla, o d'impedirla), ma per conseguenza materiale; perché se l'uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell'altro mondo, che gl'importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d'un'altra vita, divengono inetti per questa, o, se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vivo il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall'operare al pensare e al pregare, o vero all'operar solamente cose dirette alla propria santificazione [...] sopra la quale specie di uomini è impossibile che non sorga immediatamente un padrone. (*P* 253, 29 settembre 1820)

Anche l'attività dei santi cristiani «non dava gran vita al mondo, perché la grandezza delle loro azioni era piuttosto relativa ad essi stessi che assoluta, e piuttosto intima e metafisica, che materiale» (*P* 254). Inoltre, «parendo che il cristianesimo faccia consistere la perfezione piuttosto nell'oscurità nel silenzio, e in somma nella totale dimenticanza di quanto appartiene a questo esilio [...] è certo che lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono tendere necessariamente ad essere inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto. Paragonate ora queste conseguenze, a quelle della religione antica, secondo cui questa era la patria, e l'altro mondo l'esilio» (*ibid.*).

La corruzione della grande illusione di Gesù è già operante in San Paolo, giacché

il costume e la massima di macerare la carne, e indebolire il corpo per ridurlo, come dice S. Paolo, in servitù dovea necessariamente illanguidire le passioni e l'entusiasmo, e render soggetti anche gli animi di chi cercava di soggiogare il corpo, e così per una parte contribuire infinitamente a spegner la vita del mondo, per l'altra ad appianar la strada al dispotismo, perché non ci son forse uomini così atti ad esser tiranneggiati come i deboli di corpo, da qualunque cagione provenga questa debolezza, o da lascivia e mollezza, come presso i Persiani, che dopo il tempo di Ciro divennero l'esempio dell'avvilimento e della servitù; o da macerazione [...]. Nel corpo debole non alberga coraggio, non fervore, non altezza di sentimenti, non forza d'illusione [...]. Nel corpo servo anche l'anima è serva. (P 254-55, 30 settembre 1820)

Già in San Paolo il cristianesimo spegne la vita, rende il mondo «monotono e morto». Sono gli stessi caratteri che in questo periodo i *Pensieri* attribuiscono alla ragione, che rende inattivi e morti i popoli (P 216, 270, 274, 357-58; cfr. NP, VI; VII; IX). E proprio nell'atto in cui afferma (tanto tempo prima di Nietzsche) che il cristianesimo spegne la vita e rende morto il mondo, proprio in quest'atto compaiono nei *Pensieri* le grandi pagine 259-62, nelle quali l'opera del genio è vista (NP, VII) come la suprema ed essenziale illusione in cui «l'anima riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria». P 253-55 è del 30 settembre 1820; P 259-62 è dell'ottobre successivo.

Poiché il cristianesimo afferma, insieme alla ragione, l'infelicità e nullità della vita umana, è particolarmente disposto a trasformarsi in «barbarie» quando agisce sulla ragione e lascia che la ragione agisca su di esso («quando non influisce se non sul semplice e rigido raziocinio, e quando questo solo serve di norma», P 353). Considerando il comportamento della «madre di famiglia che non era punto superstiziosa, ma saldissima e esattissima nella credenza cristiana, e negli esercizi della religione» e «non compiangeva quei genitori» i cui figli «eran volati al paradiso», non pregava Dio che facesse guarire i propri, sentiva gioia per la morte dei malati da lei scrupolosamente curati e insomma si poneva di fronte alla disgrazia e alla morte «con una freddezza marmorea» (P 353-55) - una «donna [che] aveva sortito dalla natura un carattere sensibilissimo, ed era stata così ridotta dalla sola religione», il testo rileva appunto che tutto questo è «barbarie», e che «tuttavia non è altro che un calcolo matematico, e una conseguenza immediata e necessaria dei principii di religione esattamente considerati; di quella religione che a buon diritto si vanta per la più misericordiosa». (Non però al punto da esimersi dal dichiarare, stabilire e attivare l'«infelicità e nullità della vita».) «Ma la ragione è così barbara che dovunque ella occupa il primo posto, e diventa regola assoluta, da qualunque principio ella parta, e sopra qualunque base ella sia fondata, tutto diventa barbaro» (P 356). Ma poiché la radice della «barbarie», nella ragione, è la visione della verità, cioè della «certa infelicità e nullità della vita umana», il cristianesimo diventa «barbarie» perché è già esso, originariamente, nella dimensione della «barbarie».

5. L'«errore sottile»

Nonostante l'apparenza in senso contrario, anche i “pensieri” delle pagine 331-38 – che come quello di *P* 353-56, sono del novembre 1820, e dove Leopardi incomincia a discutere l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, di Lamennais – vedono il cristianesimo dalla parte della ragione; e, propriamente, come un «primo fuoco febbrile» (*P* 338), ancora in qualche modo (debolmente, in modo «sottile», *P* 336-37) partecipe del fuoco della natura, ma che ben presto languisce e si estingue (*P* 337-38). Agli «apologisti della Religione», per i quali – come scrive Lamennais (ma tra essi c'è anche Montesquieu, *P* 331-32) – la religione si trova presso la culla di tutti i popoli e la filosofia vicino alla loro tomba, Leopardi risponde che essi hanno ragione, ma hanno torto a dedurne «che gli stati sono stabiliti e conservati dalla verità, e distrutti dall'errore». Si deve dire l'opposto: «che sono stabiliti e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità». All'inizio c'è l'errore delle illusioni benefiche; poi l'errore si corrompe e subentra il maleficio della verità – giacché nel “sistema della natura” errore e ignoranza sono necessari «alla felicità delle cose» (*P* 333), e la felicità vera dell'uomo, predisposta dalla natura, consiste nell'ignoranza della verità.

Il cristianesimo è dunque visto, in questo testo, come errore benefico, illusione predisposta dalla natura – fermo restando che in questi anni il rapporto tra ragione e “natura” riguarda per Leopardi la natura appunto intesa come “sistema della natura” (“ordine naturale”, volontà di esistere), che viene analiticamente considerato soprattutto nelle pagine 165-82 dei “pensieri” (*NP*, IV; V; VI). E agli «apologisti della Religione», per i quali il cristianesimo, crescendo, ravviva un mondo in «stato di morte» – sì che mentre l'errore perdeva il mondo la verità lo salva –, Leopardi replica che «quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione. E gli effetti ch'egli produsse, entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo, sono i soliti effetti di una grande illusione» (*P* 334-35).

Ma, appunto, la «grande illusione» del cristianesimo è grande all'interno della piccolezza, ossia è un «error sottile», già corroso dalla ragione, il quale trionfa sui «lumi» di quel tempo, cioè sulla forma che la ragione aveva assunto in quel tempo, perché non erano «stabili, definiti e fissi, [...] nè estesi e divulgati, [...] nè profondi come ora». Erano i «lumi» della forma ingenua della ragione epistemica, che «erano bastati a spegnere l'error grossolano delle antiche religioni», ma «permettevano» e «anzi si prestavano» all'«error sottile» del cristianesimo (*P* 334-37): assottigliato dalla ragione e quindi – molto diverso dagli «errori più naturali, e quindi più vitali e nutritivi» del tempo più antico (*P* 338) – in qualche modo nato da essa e dai suoi lumi. «Del resto è vero che il Cristianesimo ravvivò il mondo illanguidito dal sapere, ma siccome, anche considerandolo com'errore, era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza» (*P* 337).

II

Natura e cristianesimo

1. La “natura” (“Dio” come “ordine naturale”) non “destina” l'uomo all'infelicità

Nei “pensieri” delle pagine 364-66 e 370-71 dell'1 e 2 dicembre 1820 (ai quali Leopardi riferirà P 1079-81 del 23 maggio 1821) viene rifiutato il carattere *soprannaturale* del cristianesimo – sebbene in essi si parli di “religione” e non compaia il termine “soprannaturale”. Non è forse casuale quanto scrive Vincenzo Gioberti nella prima di un gruppo di lettere da lui scritte a Leopardi tra il 1830 e il 1833 (*Scritti rari inediti di Giacomo Leopardi dalle carte napoletane*, Le Monnier, 1925), e nelle quali – parlando dell’«altezza» della filosofia di Leopardi (*op. cit.*, p. 436) e ricordando la loro antica amicizia (e i tempi in cui Gioberti dichiara di essere stato «in un grande errore, intorno alla religione», *op. cit.*, p. 431) – si augura che «il Sinner sia per cavare da quelle tue scritture, e dar fuori con le stampe la compilazione di una qualche opera, che ti notifichi al mondo come filosofo, secondo che sei già noto e celebre come poeta» (*op. cit.*, p. 440). Nella prima lettera Gioberti insiste sulla distinzione tra «ordine sovranaturale» e «quello di natura» (*op. cit.*, p. 432). Si tratta della rivendicazione della possibilità del soprannaturale, che viene invece perentoriamente esclusa già in P 364-66 e 370-71, quando sarebbero dovuti passare quasi vent'anni, prima che Gioberti pubblicasse la *Teoria del sovranaturale*.

Riccollegandosi alla grande pagina di P 56 (NP, II, II-III), il testo di P 364-66 e 370-71 riafferma che l'infelicità *presente* della vita umana, dovuta alla conoscenza della verità, *non* è qualcosa di «destinato» all'uomo, ma è qualcosa di «arbitrario» (P 370), cioè casuale, «accidentale» (P 366). La nullità delle cose e l'impossibilità per l'uomo di essere felice è la verità «evidente e certissima». L'impossibilità di essere felice e la nullità è il «destino» dell'uomo. Ma l'infelicità che scaturisce dalla *conoscenza* di questo destino, cioè dalla conoscenza della verità evidente, non è un «destino», cioè qualcosa che «doveva essere inevitabilmente» (P 264), ma è caso arbitrario, ac-cidentale, che cade dal nulla in mezzo al nulla e col quale la ragione irrompe nella natura, corrompendola, corrompendo cioè il “sistema della natura”, l’“ordine naturale” in cui vive l'uomo e che rende possibile la vita umana avvolgendola nell'illusione.

La motivazione di questa tesi è di grande rilievo. Se l'uomo fosse «destinato» all'infelicità che gli deriva dalla conoscenza del suo non poter essere felice, esisterebbe «un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura», esisterebbe cioè uno stato in cui «la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza, giacché l'uomo non verrebbe ad esistere se non per cercare di non esistere, quando conoscesse [e dovendo conoscere] il suo vero destino» (P 365). Il testo dice che l'uomo non può essere destinato all'infelicità che

proviene dalla conoscenza della verità, perché altrimenti si dovrebbe affermare che l'esistenza è contraddittoria, che «il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio» (P 364). Ma che la realtà sia contraddittoria è impossibile. Il principio di non contraddizione, per il pensiero di Leopardi, è ancora innegabile. La destinazione all'infelicità è un nesso necessario, epistemico, e quindi è impossibile perché rende impossibile quella forma emergente del divenire che è l'imprevedibile accadere della ragione - rende impossibile la possibilità («apprendiamo a formarci della *possibilità* una idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea più limitata assai», P 160) -, ma in questo testo di P 364 il rifiuto di quel nesso epistemico che è la destinazione dell'uomo all'infelicità della ragione è fondato insieme sul rilievo che se si affermasse l'esistenza di quel nesso si negherebbe il principio di non contraddizione.

La negazione di questo principio sarà il gran passo che segna il compimento del pensiero di Leopardi. Ma ora (cfr. qui e par. 2) importa mettere in luce la conseguenza che vien tratta da questa pagina dei *Pensieri*. «Se l'uomo doveva essere inevitabilmente infelice, come ora accade», si nega il principio di non contraddizione (P 364-65). Poiché, dunque, «l'uomo non doveva essere quale ora è» (P 365), «coloro che deducono la necessità assoluta della Religione dallo stato presente dell'uomo, e dalla sua miseria, *nihil agunt*, se non provano ancora che questo stato gli era destinato, e ch'egli vivendo così, segue i suoi destini e l'ordine assoluto delle cose, non arbitrario» (P 370). L'infelicità presente non è destinata all'uomo dalla natura, e quindi per guarire l'uomo dallo stato presente non può esserci alcuna necessità assoluta di andare al di là della natura, nella dimensione soprannaturale del cristianesimo. Poiché il guasto non proviene dalla natura (ma vi irrompe a caso, corrompendola), è impossibile che, per sanarlo, sia necessario andare al di là della natura. Anche se il guasto è irrimediabile, non per questo la natura può essere incolpata di esso, così come «se un animale si rompe una gamba» non si può incolpare l'ordine naturale di un accidente che in esso non era stato previsto (P 365-66). La natura non chiede la salvezza all'elemento soprannaturale che il cristianesimo le offre, perché il male non proviene dalla natura; tanto che l'uomo, «per natura» non ha alcuna idea e alcun bisogno della religione.¹

2. «Nobil natura» e «empia natura»

La natura oppone ogni ostacolo al male, ossia a quella radice dell'infelicità presente dell'uomo, che è la conoscenza della verità; e dando all'uomo l'ignoranza della verità, gli dà la «felicità [...] vera» (P 333). Una delle verità di cui la natura è il «complesso» (P 332) - e che scaturiscono dalla certa ed evidente nullità delle cose e dall'impossibilità per l'uomo di essere felice - è che «l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose» (P 333).

Per lo contrario [al contrario dell'ipotesi secondo la quale "l'uomo doveva essere inevitabilmente infelice, come ora accade" (P 364), cioè come lo è presentemente], se l'uomo non doveva essere quale ora è, se la natura l'aveva fatto diversamente, se gli aveva opposto ogni possibile ostacolo al conoscere quello che ha conosciuto e al divenire quello ch'è

divenuto, allora dallo stato presente dell'uomo, e dalle assurdità che ne risultano, non si può dedur nulla intorno al vero, naturale, primitivo ed immutabile ordine delle cose; come se un animale si rompe una gamba, non se ne può dedur nulla intorno all'ordine generale, perché questo è un inconveniente particolare. Così lo stato presente dell'uomo, e le assurdità sue, dovranno esser considerate come una particolarità indipendente dall'ordine e dal sistema generale e destinato, e costante e primordiale. Che se anche non c'è più rimedio per l'uomo, nemmeno per chi si tagli una gamba, o sia schiacciato da una pietra, c'è più rimedio. Basta che il male non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema. (P 365-66)

Tuttavia il divenire - il caso: il cadere dal nulla e nel nulla - è imprevedibilità assoluta, che esige la distruzione di ogni "idea", di ogni eterno e di ogni *epistème*, e quindi esige che la "natura" (l'"ordine naturale") sia «ordine generale» e «sistema universale» solo *relativamente* alle "cose che noi conosciamo", cioè sia il "sistema delle cose che noi conosciamo", uno degli ordini infiniti prodotti e distrutti dal gioco senza perché del divenire - ossia della "natura" in quanto "gioco" senza perché del divenire.

È quindi inevitabile che il pensiero di Leopardi finisca col vedere che la mancanza di colpa della "natura" (intesa come "ordine naturale"), nell'accadimento del "male", è irrilevante rispetto al "male" in cui consiste l'accadimento stesso in quanto tale, cioè il caso, il divenire senza perché della "natura" che produce e distrugge infiniti "ordini naturali". Ed è inevitabile che di questo "male" primordiale - «[...] il mal che ci fu dato in sorte» (*La ginestra*, v. 116), comprendente in sé anche ogni male che accade nel "sistema della natura" - il pensiero di Leopardi finisca con l'*incolpare* il "gioco" senza perché, il «gioco reo» dell'infinito divenire della "natura": «[...] dà la colpa a quella / che veramente è rea, che de' mortali / madre è di parto e di voler matrigna» (*ibid.*, vv. 123-25). Chi incolpa l'«empia madre» è la «nobil natura» del genio (NP, XIII, I). Questi due sensi della "natura" - la natura della «nobil natura» e «[...] quella / che veramente è rea [...]», l'«empia natura» - non segnano due fasi contrapposte del pensiero di Leopardi, ma sono essenzialmente intrecciate. Nella "nobile natura" del genio - dove l'"anima" riceve l'ultima e più profonda vita dalla forza estrema «con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (P 261; cfr. NP, VII) - culminano le grandi illusioni della "natura" che non ha colpa del male (NP, XIII; XVI, I, III) e che quindi si rifiuta di essere guarita dalla dimensione sopra-naturale del cristianesimo. «La natura degli uomini e delle cose può ben esser corrotta, ma non corretta» (P 293-94). Giacché esiste una lotta tra le illusioni, che da quelle più antiche ed elementari - innanzitutto «le apparenze di quell'infinito che gli uomini sommamente desideravano», e «il popolo de' sogni», i «fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane», come Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e Amore, di cui si parla nella *Storia del genere umano* - conduce alla suprema ed ultima illusione che nell'opera del genio si apre alla fine dell'età della tecnica, dopo il fallimento della forma scientifico-tecnologica della volontà di potenza, cioè dell'illusione che ha

distrutto l'illusione religiosa.

La nobile natura del genio non si piega alle «superbe fole», così come, nei “pensieri” del dicembre 1820, la “natura” incolpevole non si piega alla volontà cristiana di oltrepassare la “natura” per guarire l'uomo da un male che la “natura” non ha prodotto, ma da cui è stata «corrotta» per l'accadimento senza perché della conoscenza della verità. E di questa “natura” (“ordine naturale”) senza colpa che, pochi giorni dopo il testo di P 364-66, i *Pensieri* affermano la coincidenza con “Dio” (P 393). Ma è anche del “gioco” senza perché della “natura”, intesa come produzione e distruzione infinita di mondi e di “ordini naturali” che i *Pensieri* affermano, nel settembre dell'anno successivo (P 1638), la coincidenza con “Dio”, inteso come quell'infinita possibilità e infinita onnipotenza che sono richieste dal divenire che si è liberato da ogni eterno e da ogni *epistème*.

3. Il cristianesimo non è necessariamente richiesto dalla natura

La “natura” non ha colpa del male perché (cfr. par. 1) non c'è un nesso necessario tra “natura” e ragione (NP, VIII, III, 3). La ragione e l'infelicità che da essa proviene non appartengono al “sistema della natura” (P 1079-80; NP, VI, I, 1-3). Il suo sopraggiungere è un caso a cui la “natura” ha “opposto” «tutti gli ostacoli compatibili» (P 1080); che però non possono nemmeno costituire una garanzia assoluta, epistemica, contro l'infelicità (P 581-87; NP, XV, II). Quindi «né dobbiamo lambiccarci il cervello per metterla [l'infelicità] in concordia col sistema delle cose (il che è impossibile) [ossia rende “totalmente assurdo e contraddittorio” tale sistema, perché rende ripugnante “l'esistenza all'esistenza”, P 364-65], né immaginare un sistema sopra questi inconvenienti [cioè un sistema delle cose, che sia un sistema delle varie forme dell'infelicità], un sistema fondato sopra gli accidenti, un sistema che abbia per base e forma le alterazioni accidentalmente fattecì, un sistema diretto a considerare come necessarie e primitive, delle cose accidentali e contrarie all'ordine primordiale» (P 1081): come appunto accade nel cristianesimo, che considerando *naturali* («necessarie e primitive») le determinazioni accidentali dell'infelicità (che invece sono «accidentali e contrarie all'ordine primordiale», cioè naturale), pretende di salvare da esse accantonando la natura ed affidandosi a una sopranatura.

Appunto per questo in P 364 si afferma che se l'uomo «doveva» esser corrotto dalla ragione e cioè esser destinato all'infelicità, «o il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio, o bisogna necessariamente ammettere una religione». Ma quella destinazione non esiste; dunque né il sistema della natura è «totalmente assurdo e contraddittorio» (e la contraddizione è reale solo come natura «corrotta totalmente» - P 56 -, dove tale natura *non* è un sistema «totalmente assurdo e contraddittorio», ma è quella dimensione intermedia in cui Leopardi confina la contraddizione nel tentativo di salvare il principio di non contraddizione; NP, II, II, 3-4; III, 1-3), né la religione, cioè la sopra-natura che essa introduce, è qualcosa che debba essere necessariamente ammesso.

III

L'inconscio del cristianesimo

1. Il cristianesimo è richiesto dalla ragione

D'altra parte se l'elemento soprannaturale e rivelato del cristianesimo non è necessariamente richiesto dalla natura, esso è invece "necessariamente" richiesto - qualcosa di "indispensabile" all'uomo - una volta che l'ordine originario della natura è stato corrotto dall'irruzione della ragione. L'elemento soprannaturale e rivelato del cristianesimo, non richiesto dalla natura, è richiesto dalla ragione. Non è "deducibile" con «necessità assoluta» dalla miseria dello «stato presente dell'uomo», considerato come condizione naturale originaria (P 370), ma è deducibile ("indispensabile") con necessità relativa (P 403-06; 423-31). È, questo, uno dei temi affrontati dai *Pensieri* nelle pagine del dicembre 1820 (P 364-451), quasi integralmente dedicate all'interpretazione del peccato di Adamo e del senso del cristianesimo.

2. Il "sistema" e l'inconscio del cristianesimo

Il 9 dicembre 1820 Leopardi scrive: «Il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini, e l'attribuir ch'io fo tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo o della creatura, non si oppone al Cristianesimo» (P 393). Ma questa non opposizione non significa che la filosofia («il mio sistema») consideri il contenuto rivelato del cristianesimo come «verità reale», o come qualcosa che abbia la possibilità di essere tale. La fede cristiana considera come «verità reale» il contenuto rivelato da Cristo. Ma l'autentica «verità reale» è la nullità di tutte le cose. Il pensiero di Leopardi si considera come qualcosa che «non si oppone al Cristianesimo», perché vede nel cristianesimo un'esperienza che - come la natura, ma in modo indebolito - tenta di distogliere lo sguardo dall'autentica «verità reale», ossia dalla nullità del tutto.

Altro è la coscienza che la fede cristiana ha di sé, altro è l'inconscio della fede cristiana, ossia quella volontà di evitare l'infelicità, che il pensiero di Leopardi vede diventare trasparente in se stesso e che esso chiama "natura" - la "natura" come volontà di esistere e di volere, che anima l'"ordine naturale" (P 181-82, NP, VI, I, 1). La fede cristiana, alla quale Leopardi dà la parola per portarne alla luce l'inconscio essenziale, «suppone essenzialmente la verità *reale* del Cristianesimo: ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto» (P 416) e quindi resta intatto anche l'ambito che tale sistema scorge come l'inconscio della fede cristiana.

Appunto per questo, dice Leopardi, «il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui» (*ibid.*). Il sistema che vede l'autentica «verità reale» non si fonda sulla fede, cioè sull'illusione che

crede nella «verità reale» del proprio contenuto, e quindi nella «verità reale» della salvezza dal male e dall'infelicità. (E, si avverta, l'espressione «verità reale», non va confusa con quella "verità" che renda "vera" la felicità quando l'uomo erra e ignora la verità —P 333 –, intesa appunto, quest'ultima, come "verità reale".)

Quando dunque Leopardi, dopo aver detto che il suo pensiero «non si oppone al Cristianesimo», adduce, come primo motivo di questa tesi, che «la natura è lo stesso che Dio» (P 393), non si deve intendere che la "natura" abbia gli stessi caratteri che la teologia cristiana attribuisce a Dio; ma che, al di sotto della coscienza che la fede cristiana ha di se stessa, "Dio" è il nome con cui, nel linguaggio cristiano, viene indicata la "natura", cioè la forza che, agendo in ogni cosa, distoglie l'uomo dalla conoscenza della verità e quindi gli dà tutta la felicità, la perfezione, il bene che possono "convenire" al suo essere.¹ In questo senso, Leopardi può dire: «Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio: quanto più tolgo alla ragione, tanto più alla creatura. Quanto più esalto e predico la natura, tanto più Dio. Stimando perfetta l'opera della natura, stimo perfetta quella di Dio; condanno la presunzione dell'uomo di perfezionar egli l'opera del creatore; asserisco che qualunque alterazione fatta all'opera tal qual è uscita dalle mani di Dio non può esser altro che corruzione» (P 393-94).

Ma quanto più il pensiero di Leopardi si sente vicino all'inconscio della fede cristiana (ossia a ciò che esso ritiene che sia l'inconscio di tale fede), tanto più esso è lontano dal modo in cui la fede cristiana intende il proprio contenuto. Se il cristianesimo, in quanto propagatore della ragione, rende morto il mondo, tuttavia, una volta che la natura è stata corrotta dalla ragione, il cristianesimo è la forza che tenta di seppellire la visione del nulla e della morte, affinché l'uomo possa avere quel tanto di felicità che gli consenta di sopravvivere.

3. Morte morieris

Poiché la redenzione cristiana presuppone la colpa originaria, diventa decisiva nel pensiero di Leopardi l'interpretazione dei passi del *Genesi* che narrano come l'uomo sia decaduto dallo stato primitivo di felicità. Che è felicità (paradiso) *terrestre*. In *paradiso voluptatis* (*Genesi*, II): «voluttà e felicità terrena, contro quello che si vuol sostenere, che all'uomo non sia destinata naturalmente se non se una felicità spirituale e d'un'altra vita» (P 395).

Il decadimento (l'infelicità) è l'irruzione del *sapere* —ossia della ragione – nello stato primitivo e naturale dell'uomo. Dio proibisce ad Adamo di mangiare il frutto della «scienza [*scientia*] del bene e del male»; e per Leopardi questa è la scienza, "il sapere", ciò che i Greci chiamano *epistème*. Che cosa significhi "scienza" nel testo del *Genesi* rimane un problema. (Lo si può dire anche del "bene" e del "male".) Che corrisponda a *epistème* è affermazione che rende retroattiva la coscienza greca del senso radicale dell'*epistème* – e il pensiero greco è il primo, nella storia dell'Occidente, a rendere retroattivo se stesso e le proprie categorie. Anche Leopardi sta al seguito del pensiero greco e intende la "scienza" del *Genesi* come *epistème*, verità incontrovertibile. Se ci si mantiene all'interno di questa interpretazione della "scienza" nel racconto del *Genesi*, allora la «scienza del bene e del male» è realmente la scienza, "il sapere", l'*epistème* del bene e del male. Essa è capace di svelare incontrovertibilmente il senso di quello che sta al

centro dell'interesse dell'uomo, il "bene" e il "male" quel che l'uomo desidera e gli fugge. Dio proibisce all'uomo questa scienza. Come opera di Dio, l'uomo è tenuto lontano da questa scienza.

Leopardi esclude che Adamo possieda la «scienza infusa» (P 394-95): altro è la "scienza", altro è la conoscenza che avverte la qualità delle cose senza spingersi al loro significato ultimo (P394-95). «La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale, e di cui partecipano gli altri animali, parimenti liberi, e perciò necessariamente capaci di conoscere. Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo ch'è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto: nemico della natura, perciò appunto che non è naturale, nè proprio dell'uomo primitivo» (P 375).

Leopardi non rileva che la proibizione divina ha senso, solo se Adamo la capisce - e non ricorda nemmeno il passo biblico (*Genesi*, I, 26) in cui Dio fa l'uomo "a sua immagine e somiglianza", quindi a immagine e somiglianza della sua scienza. Tuttavia, anche se Adamo capisce la proibizione divina ed è fatto ad immagine e somiglianza di Dio e della scienza divina, questo rimane fermo, nella forma esplicita del racconto biblico: che Adamo non possiede *scienza* di Dio, perché se avesse *saputo* veramente che cos'è Dio - che cos'è la sua onnipotenza e onniscienza - non avrebbe trasgredito il suo comando. Ciò che Dio proibisce all'uomo è proprio la *scienza*.

E perché l'uomo non deve mangiare dall'albero della scienza? Perché in qualsiasi giorno ne avrà mangiato, «morirà di morte»: *morte morieris*. I *Pensieri* hanno già stabilito, sin dai loro primi passi, che la verità autentica della ragione in quanto scienza - in quanto *epistème* che si è liberata da ogni eterno e da ogni immutabile -, è la nullità di tutte le cose, la nullità che, saputa, annulla la vita (NP, VI). Nell'inconscio del racconto biblico Dio proibisce dunque ad Adamo di conoscere la nullità di tutte le cose - che è anche la nullità di Dio stesso. La visione della verità annienta. Appunto per questo, il sottinteso di questo passo dei *Pensieri* che commenta il *morte morieris* (P 395) è che la morte - l'annullamento - a cui l'uomo disobbedendo sarà condannato, non è una sanzione estrinseca al significato della disobbedienza, ma appartiene all'essenza stessa della disobbedienza. La disobbedienza è la visione della nullità del tutto (ossia è la "scienza") e tale visione annienta: tale visione è la morte. Infatti il comandamento di Dio non dice all'uomo che egli disobbedendo - cioè conoscendo la nullità di tutto - morirà per mano di Dio, ma che morirà «di morte» (*morte morieris*), per mano della morte, ossia per la morte in cui consiste il contenuto stesso della disobbedienza.

Dio proibisce all'uomo la scienza del bene e del male: «Non è questo un interdìr chiaramente all'uomo il sapere? un voler porre soprattutto le altre cose (giacché questo fu il solo comando o divieto) un ostacolo agl'incrementi della ragione, come quella che Dio conosceva essere per sua natura e dover essere la distruttrice della felicità, e vera perfezione di quella tal creatura, tal quale egli l'aveva fatta, e in quanto era così fatta?» (P 395-96). Dio "conosce" la forza "distruttrice" della ragione, cioè della vera visione del nulla. Infatti, all'origine, è necessario che la natura (cioè "Dio"), proprio per evitare la conoscenza della nullità di tutto - quindi anche di se stessa - *conosca* - tale nullità. Proprio perché vede originariamente il nulla, la natura gli può gettar sopra il gran velo delle illusioni per evitare di vederlo. È necessario che "Dio" sappia che

«Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla». Nell'inconscio della fede ebraico-cristiana anche Dio sa di non essere eterno; anche se nel contenuto che tale fede crede di esprimere, Dio differenzia la propria sorte da quella dell'uomo e si pone come eterno e padrone dell'albero della vita, i cui frutti egli impedisce ad Adamo di assaggiare, cacciandolo dal paradiso terrestre, *ne vivat in aeternum*.

“Per natura”, l'uomo conosce già tutto quanto gli basta per essere felice; ma non si tratta della conoscenza del nulla che la natura deve originariamente possedere per poterla evitare. La “colpa” dell'uomo – il cosiddetto “peccato di superbia” – è di voler «sapere per opera sua, cioè non più per natura, ma per ragione» (P 396-97). «Il peccato di superbia [...] non consiste in altro che nella ragione», e non nella ragione «male adoperata», ma come conoscenza della verità (P 397).

4. «La ribellione dello spirito al corpo»

Col peccato l'uomo *ottiene* la scienza e la conoscenza della verità. Leopardi rileva che nel testo biblico Dio riconosce che Adamo, avendo scienza del bene e del male è “quasi” diventato come lui: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum* (Genesi, III, 22): Adamo è sceso nel sottosuolo che Dio (la natura) deve pur aver visto, per riuscire a nascondere allo sguardo. «Dunque egli [Dio] non tolse alla ragione umana quell'incremento che l'uomo indebitamente gli [scil. le] aveva procurato. Dunque l'uomo restò veramente simile a Dio per la ragione, restò più sapiente assai di quanto era stato creato. Dunque il decadimento dell'uomo, non consisté nel decadimento della ragione, anzi nell'incremento» (P 398).

Lo conferma il fatto che Dio caccia l'uomo dal paradiso terrestre per evitare che mangiando il frutto dell'albero della vita egli viva in eterno. «Dunque il ragionamento è chiaro. S'egli mangerà del frutto dell'albero di vita, vivrà realmente in eterno: dunque avendo colto e mangiato dall'albero della scienza, aveva realmente acquistato essa scienza. E Dio non gliel'aveva tolta, perché nello stesso modo gli poteva togliere l'immortalità, se avesse mangiato dall'albero della vita. Ora egli tanto non giudicava di [non pensava di poter] togliergli questa immortalità, nel caso che ne avesse mangiato, che anzi perché non ne mangiasse (non per il peccato, ma per questo espresso motivo, secondo la chiarissima narrazione della Genesi) lo cacciò dal paradiso, dov'era quell'albero di vita» (P 433). Come Dio pensa che se Adamo mangiasse dell'albero della vita vivrebbe realmente in eterno (e questo è il Dio che al di fuori del proprio inconscio crede di essere il padrone dell'eternità), così Dio pensa che Adamo, avendo mangiato dall'albero della scienza, possegga realmente la scienza.

La corruzione dell'uomo, nel testo biblico, non consiste dunque per Leopardi «nella ribellione della carne allo spirito e nella superiorità acquistata da quella, ossia nell'assoggettamento della parte ragionevole e intellettuale [...]». Anzi dopo il peccato e *mediante* il peccato, l'uomo ebbe l'intelletto rischiaratissimo, acquistò la scienza del bene e del male, e divenne effettivamente per questa, *quasi unus ex nobis*, disse Iddio [...]; e questa fu una ribellione della ragione alla natura, o dello spirito al corpo, non della natura alla ragione nè del corpo allo spirito» (P 434-35).

Il testo biblico rovescia cioè, per Leopardi, il senso platonico della caduta. Per Platone l'anima decade legandosi al corpo; per la Bibbia il

corpo decade legandosi all'anima. Nel pensiero di Leopardi l'opposizione tra platonismo e cristianesimo non riguarda soltanto il modo di intendere Dio, ma anche il modo di intendere l'allontanamento dell'uomo da Dio. Nel cristianesimo Dio non è condizionato dalle idee eterne e mutabili, ma - come apparirà esplicitamente nei "pensieri" dell'estate 1821 - è pura forza produttiva e distruttiva, volontà assolutamente libera, divenire assoluto. (D'altra parte già nei "pensieri" del 1820 si dice che «la natura delle cose [cioè Dio] poteva esser tutt'altra da quella che è», *P* 391). Tuttavia Dio - cioè la forza che nel divenire produce e distrugge l'"ordine" o "sistema" della natura - è quella visione della nullità del tutto che deve essere da lui posseduta, affinché egli possa velarla. Dio - la natura - è la visione terribile *velata* - il velamento del nulla; la "misericordia" del velamento. L'uomo, peccando, strappa il velo e vede Dio "faccia a faccia", ma ciò che egli riesce a vedere non è più Dio, ma il nulla. I *Pensieri* parlano infatti (cfr. ad esempio *P* 169; *NP*, XI, III, 2) della "misericordia della natura" - che è la misericordia di Dio (e Dio è la propria misericordia).

V

MISERICORDIA E CRUDELTÀ DEL CRISTIANESIMO

I

La misericordia

1. Gratia non tollit sed perficit naturam

Fino a questo punto, il Dio del *Genesi* e la natura, per Leopardi, coincidono. L'*inconscio* del testo biblico del *Genesi*, quindi, non è per lui la "religione" in quanto dimensione "soprannaturale" - che non può essere dedotta necessariamente dalla natura (cfr. III,1). E tale *inconscio* non include il Dio che, cacciato Adamo dal paradiso terrestre affinché non mangi dell'albero della vita e non "viva in eterno", giudica *possibile* che Adamo raggiunga l'eternità. Questo Dio non è la natura; è una forma dell'illusione religiosa. Infatti il Dio-natura (l'inconscio del racconto biblico) proibisce all'uomo di mangiare il frutto dell'albero della scienza, perché sa che né l'uomo, né ogni altra cosa, né lui stesso, lo stesso Dio-natura, sono eterni o possono diventarlo; e appunto per questo tenta di impedire ad Adamo, proibendoglielo, il saperlo. Il Dio-natura del racconto biblico, come il Prometeo di Eschilo, dà all'uomo «cieche speranze» che gli nascondono la sua nullità. E Zeus che punisce Prometeo è appunto Giove che nella *Storia del genere umano* manda tra gli uomini la «verità» e il suo terribile disincanto (*Opere*, I, pp. 464 sgg.). Il Dio-natura, che conosce la nullità del tutto e di se stesso, non ha bisogno di mettere alcun cherubino a custodire con una spada fiammeggiante la via della vita eterna, affinché l'uomo non la percorra: sa che l'uomo e ogni cosa si trovano sulla via della morte eterna.

D'altra parte, poiché Adamo è stato creato, il "vivere in eterno" che il Dio veterotestamentario sottrae ad Adamo è l'immortalità - ossia quell'"altra vita" che invece il cristianesimo promette a chi soffre. Incomincia a questo punto, per Leopardi, la religione che distoglie gli occhi dal proprio inconscio e apre la dimensione del soprannaturale.

La caduta e la corruzione di Adamo consistono nella «ribellione della ragione alla natura, o dello spirito al corpo» e alla carne (*P* 433-34). Ma dopo l'irruzione della ragione non è più possibile «tornare indietro senza un miracolo», non si può più ritornare allo stato di natura che precede la ragione, «perché quello che si è imparato non si dimentica» (*P* 403). Peraltro, la natura continua ad esistere anche se corrotta; continua ad essere volontà di esistere, volontà di volere, volontà infinita di piacere e di felicità («amor proprio», *P* 181-82). Irrompendo, la ragione incomincia a soffocare questa "volontà"; ma perché essa sia spenta completamente occorre che la civiltà percorra l'intero tragitto che la conduce alla civiltà della tecnica, al suo paradiso, al fallimento di esso. Sin dall'inizio il guasto della ragione è irreparabile; ma la natura irreparabilmente corrotta (il Dio irreparabilmente corrotto) si accinge a difendersi, e lo farà ancora a lungo prima di cedere all'annientamento prodotto dalla ragione (e dalla "natura", in quanto «empia madre», divenire distruttivo; *NP*, XI, III, 4-6).

Per difendersi - per darsi nella miseria il massimo di felicità

consentito al mortale corrotto dalla ragione - la natura tende a realizzarsi come «civiltà media» - «media» tra lo «stato primitivo» in cui la ragione non è ancora comparsa, e l'«eccesso di civiltà», dove la natura non fa più sentire la sua voce e soltanto la ragione parla. La storia mostra che «l'uomo tal quale è ridotto [ossia corrotto com'è dalla ragione], non può godere maggior felicità che in uno stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo [cioè più presente che all'inizio nella vita dell'uomo]. Questo stato [medio] non è il naturale assoluto, ma è quello stabilito appresso a poco dalla religione» (P 404).

Ciò significa che «la maggior felicità possibile dell'uomo in questa vita, ossia il maggior conforto possibile, e il più vero ed intero, all'infelicità naturale, è la religione» (P 406). Non nel senso che la religione renda più felici della natura (ossia che l'illusione religiosa sia più efficace di quella naturale), ma nel senso che, una volta che la natura è corrotta, la potenza maggiore della natura (cioè la sua capacità massima di rendere felici) consiste nell'illusione della religione; ma così come quest'ultima si presenta ai suoi inizi, prima di andare essa stessa incontro al decadimento nel quale il cristianesimo ebbe a «contribuire infinitamente a spegnere la vita del mondo» (P 254) e a renderlo un mondo «morto». Nell'«eccesso di civiltà», poi, quando la ragione vuole sostituire il *paradisus voluptatis* del *Genesi* e della natura con il paradiso della civiltà della tecnica (NP, X, III; XII, II, 5), la potenza maggiore della natura rimane il canto del genio (NP, XVI, III, 3), dove «l'anima riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (P 261; NP, VII; XI-XIII; XV, III).

Se dunque la natura, come tale, *non implica* necessariamente, ma anzi rifiuta la dimensione soprannaturale della religione (P 364-66, 370, 1079), giacché tale dimensione si costituisce all'interno di una coscienza già corrotta dalla ragione, invece la natura (e la coscienza) corrotta dalla ragione, *implica* necessariamente la dimensione soprannaturale della religione (cfr. III, 1). Nel pensiero di Leopardi il principio della teologia cristiana per il quale la grazia, cioè il soprannaturale, *non tollit sed perficit naturam*, resta negato in quanto riferito alla natura come tale, ma resta affermato in quanto riferito alla natura in quanto corrotta dalla ragione - fermo restando che, in questo secondo caso, tale principio non viene affermato come «verità reale», principio oggettivo, ma come itinerario che la natura corrotta deve percorrere (come strategia che essa deve adottare) per poter esprimere la propria residua potenza, ossia per poter continuare ad illudere l'uomo, cioè a renderlo felice nella misura consentita dalla corruzione da cui è stata intaccata.

2. Il miracolo e l'altra vita

Per mostrare la necessità che la natura, corrotta dalla ragione, trasformi l'«immaginario» (P 168) primitivo nell'«immaginario» religioso - ossia divenga da illusione naturale illusione soprannaturale - il testo dei *Pensieri* rileva innanzitutto, si è visto, che «l'uomo non può tornare indietro [cioè allo «stato naturale»] senza un miracolo» (P 403), giacché «quello che si è imparato non si dimentica» (*ibid.*): non si può decidere di dimenticare quello che si sa, perché la decisione include il sapere di cui ci si vorrebbe sbarazzare.

«Miracolo» significa sia l'assurdo (l'impossibile), sia, quando l'assurdo

viene evitato, il soprannaturale (il «sopraumano») (P 404). In P 1627 si dirà esplicitamente che «la distinzione fra superiore e contrario alla ragione è frivola». Ma il rifiuto della distinzione tra «contrario» e «superiore» *alla natura* è già operante nei “pensieri” del 1820: l’“esperienza” e la “ragione” smentiscono il miracolo (P 403). «Il discorso de’ miracoli, è sopraumano [soprannaturale] e non entra in filosofia» (P 404). Nel testo di P 403-06 (che appunto afferma l’impossibilità di ritornare allo stato di natura senza un miracolo) «miracolo» indica l’assurdo che *nemmeno la religione* può accettare («Dio [...] non voleva nè doveva fare questo miracolo», P 404, ossia il ritorno allo stato naturale), e che non può accettare perché in essa la natura è ormai unita alla ragione.

Il testo di P 403-06 intende mostrare che *la mossa obbligata* della natura corrotta dalla ragione, dunque diventata natura ragionevole, consiste proprio nell’aprire la dimensione del soprannaturale, la dimensione dell’«altra vita» e della «rivelazione», dove la «natura dell’ente» è cambiata (P 405) e quindi l’ente – l’essere – sta al di sopra della natura, si pone appunto in una dimensione soprannaturale. Anche l’«altra vita» e la «rivelazione» sono qualcosa di assurdo e di impossibile – cioè «miracolo», nel senso che il testo conferisce a questa parola –, ma sono quell’assurdo e quell’impossibile che il livello raggiunto dalla ragione nella religione non percepisce come tale, ma, appunto, come «altra vita» e «rivelazione» –, a differenza dell’assurdo consistente nella pretesa di ritornare allo stato naturale, che quel livello della ragione, nella religione, riconosce come assurdo e impraticabile.

Il testo di P 403-06 intende dunque mostrare che la natura, assalita dalla ragione angosciante, può continuare a dare felicità all’uomo, solo inventando la dimensione del soprannaturale *come distinta* dalla dimensione dell’assurdo. Questa distinzione è «frivola» dal punto di vista della ragione (cioè della verità), ma è essenziale dal punto di vista della natura, giacché l’illusione cristiana (come ogni illusione) può illudere e rendere felici solo se non sa di essere illusione e assurdo¹.

3. La misericordia di Dio e della natura

Con la caduta, in cui la ragione corrompe la natura, l’uomo vede la nullità di tutte le cose e non può più dimenticare quello che ha «imparato». Tuttavia sebbene corrotta, la natura sopravvive come volontà di vita e di felicità. Ma ora, nell’uomo, essa vede che la felicità della vita è impossibile. Per poter ancora illudere l’uomo e dargli la felicità che è compatibile col suo stato corrotto (cioè per poter illudere se stessa e dare a se stessa la felicità), la natura non può far altro che ridurre *la* (sua) vita a *questa* (sua) vita, ponendo al di là di questa vita «un’altra vita», dove può realizzarsi quella felicità che in questa vita (cioè come felicità terrena) è impossibile.

Dopo essere stata assalita e corrotta dalla ragione, la natura si rappresenta questo evento e nella rappresentazione la natura appare come Dio, uomo, serpente. Il racconto del *Genesi* è appunto questa rappresentazione. In esso si rispecchia il fallimento della natura: l’uomo riesce a trasgredire il comandamento di Dio (che vede il nulla di tutte le cose) e avendo mangiato il frutto dell’albero della scienza vede la propria nullità. Il fallimento però, in quel rispecchiamento, non è completo – e il rispecchiamento è parziale –, perché Dio *rimane*, salvo dal nulla. Solo l’*inconscio* del *Genesi* coincide con la verità (ossia con la

nullità di tutto, quindi anche di Dio). Il racconto biblico esprime e insieme occulta la verità. La verità occultata è il suo inconscio. Ma appunto perché occulta la verità il racconto biblico può lasciare all'uomo la speranza, cioè può illuderlo. Lo illude e gli lascia la speranza della felicità, perché pur esprimendo il proprio inconscio lo vela; e anche perché tale racconto è uno dei primi casi in cui l'opera del genio fa sì che l'uomo riceva vita dalla stessa forza con cui sente la morte (P 261).

La speranza che il *Genesi* dà all'uomo è però ancora vuota, se al Dio che si riconosce salvo dal nulla non si aggiunge la «misericordia» (P 404), cioè la potenza capace di dare all'uomo la felicità in «un'altra vita». Corrotta dalla ragione, che mostra l'infelicità della vita, la natura (la volontà di felicità) sopravvive proiettandosi nel Dio che nonostante la trasgressione di Adamo (nonostante la visione del nulla), rimane salvo dal nulla e la cui «misericordia» è capace di dare all'uomo la «felicità in un'altra vita, dove la natura dell'ente in certo modo si cambiasse» (P 405), cioè fosse sopra-natura.

La felicità è conseguenza della «perfezione» dell'ente; e «la perfezione di un essere non è altro che l'intiera conformità colla sua essenza primigenia» (*ibid.*), ossia con lo stato naturale dove la ragione è sottoposta alla natura («l'ubbidienza della ragione», *ibid.*) e non fa sentire la sua voce. La perfezione e la felicità che la misericordia di Dio dà all'uomo non possono essere dunque la conformità dell'uomo allo stato naturale, perché dopo la corruzione di esso, l'uomo non può più ritornarvi e dimenticare ciò che sa. La perfezione donata all'uomo da Dio non può essere la perfezione della natura, e dunque a Dio, che vuole «mostrargli la sua misericordia, e dare al suo stato una perfezione compatibile colla sua condanna, cioè colla sua infelicità, non restava altro che perfezionare la sua ragione, cioè quella parte che aveva prevaluto immutabilmente nell'uomo per la sua disubbidienza, e con ciò causata la sua corruzione. La perfezion della ragione non è la perfezione dell'uomo assolutamente, ma bensì dell'uomo tal qual è dopo la corruzione» (P 404-05).

4. Le cose non son cose che in «un'altra vita»

Per perfezionare l'uomo, portandolo al di sopra della natura («in un'altra vita, dove la natura dell'ente in certo modo si cambiasse», P 405), Dio non può perfezionare la natura - ossia la natura non può far credere all'uomo che Dio ha la possibilità di perfezionarlo in questo modo -, ma deve perfezionare ciò che nell'uomo non è natura, ossia proprio quella ragione che nell'uomo è riuscita a prevalere sulla natura. Per continuare a illudere l'uomo e a renderlo felice, la natura deve integrare il racconto del *Genesi* evocando il Dio misericordioso del cristianesimo che può perfezionare l'uomo solo perfezionando la ragione (giacché la natura, dopo la corruzione, non può più essere perfezionata, ossia ricondotta al suo stato primigenio) e cioè dandogli una perfezione e una felicità che non sono di questa vita ma di un'altra vita.

La ragione è perfezionata dalla misericordia di Dio, perché essa continua sì a vedere la nullità di tutte le cose, ma sapendo che è la nullità di tutte le cose di questa vita, non dell'altra, rispetto alla quale le cose riescono ad essere cose: «la persuasione che le cose sieno cose [e non nulla], non può aver fondamento nè ragione, se non se nell'idea e persuasione di un'altra vita» (P 411-12). «L'esperienza conferma che

l'uomo qual è ereditato, non può esser felice sodamente e durevolmente (quanto può esserlo quaggiù) se non in uno stato (ma veramente) religioso, cioè che dia un corpo e una verità alle illusioni, senza le quali non c'è felicità, ma ch'essendo conosciute dalla ragione, non possono più parer vere all'uomo, come paiono agli altri viventi, se non per la relazione e il fondamento e la realtà che si suppongano avere in un'altra vita» (P 411).

Il perfezionamento della ragione, operato dalla misericordia di Dio e non dalle forze interne della ragione, è appunto la «rivelazione» dell'esistenza di un'altra vita: «la ragione (massime relativamente all'altra vita) non può essere perfezionata se non dalla rivelazione» (P 405). La «misericordia» di Dio è la «misericordia» della natura («gran misericordia» della natura, si dice in P 167), che rispecchiandosi (e nascondendosi) nel testo biblico, si vede come misericordia di Dio, che perfeziona la ragione mediante la rivelazione. La ragione è la natura corrotta: natura ragionevole. La natura ragionevole può continuare a illudere e a rendere felice l'uomo (compatibilmente allo stato in cui con la caduta egli è venuto a trovarsi) dicendogli, con la voce del cristianesimo, che la perfezione e la felicità che egli può raggiungere dopo la caduta sono quelle che gli vengono mostrate nella rivelazione soprannaturale. Perfezionando la ragione, l'elemento soprannaturale *non tollit sed perficit naturam*, cioè non elimina ma perfeziona la natura *in quanto natura ragionevole e corrotta*.

La volontà di esistere della natura deve credere che «le cose sieno cose» (P 411) e voltare le spalle alla nullità della cosa. («La persuasione che tutto sia nullo non conduce all'azione», P 411.) Anche se Leopardi non lo dice esplicitamente, per voltare le spalle alla nullità della cosa, la natura deve tuttavia vedere - o aver veduto - ciò a cui essa volta le spalle; deve rendere pur sempre la sofferenza oggetto di una visione. Se la natura agisce per seppellire la visione del nulla, la natura deve essere pur sempre il presentimento e l'avvertimento del nulla. Solo così essa può evitare che il tenersi alle spalle la nullità della cosa sia soltanto effetto del caso. Infatti Dio - la natura - sa ciò che egli proibisce ad Adamo di sapere: e questo sapere divino è appunto ciò che la natura seppellisce nel proprio sottosuolo per poter credere che la cosa è cosa.

Dopo l'invasione della ragione, che rende ragionevole la volontà di esistere della natura, «è necessario» che quest'ultima, per continuare a protendersi verso la perfezione e la felicità, *creda* di poterle raggiungere in un'altra vita; e cioè che siano la perfezione e la felicità della ragione in quanto perfezionata dalla rivelazione - la rivelazione essendo appunto rivelazione dell'esistenza dell'altra vita e della misericordia di Dio. È cioè necessario che la natura dell'uomo *creda* che la rivelazione sia avvenuta e abbia mostrato la perdita della felicità terrena, alla quale l'uomo era inizialmente destinato, la portata di questa felicità e la possibilità di raggiungere la felicità ultraterrena attraverso l'infelicità terrena. «Fu dunque necessario che Dio rivelasse all'uomo la sua origine, e i suoi destini; quei destini che avrebbe conseguiti rimanendo nello stato naturale, e gli avrebbe conseguiti insieme colla felicità terrena. Laddove il cristianesimo chiama beato chi piange, predica i patimenti, li rende utili e necessari; in una parola suppone essenzialmente l'infelicità di questa vita, per conseguenza naturale degli addotti principii» (P 405-06) - ossia dei principi che da ultimo risalgono alla natura, cioè alla volontà di essere, che è assalita e corrotta dalla ragione.

II

Il cristianesimo come “verità reale”

1. La religione «confonde» la ragione

Dire che la rivelazione è “necessaria” è dire che «il migliore stato dell'uomo *corrotto* [ossia la maggior felicità che la natura, illudendosi, può raggiungere dopo la corruzione, e prima che la natura viva e gioisca per l'ultima volta del canto del genio] è la religione» (P 406). *All'interno della visione della verità* – ossia della ragione che vede la nullità di tutte le cose – la perfezione della ragione, invece, «consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci, anzi l'opposizione intrinseca, ch'ella ha colla nostra felicità» (P 407). È, questa, la perfezione a cui il pensiero di Leopardi vede pervenire la ragione trasparente a se stessa. Qui, l'ultima illusione della natura può essere la vita che si riceve dalla forza con cui il genio vede la nullità di tutte le cose.

Ma prima di giungere a questo disincantamento supremo, la natura, corrotta dalla ragione, dispiega l'illusione della religione; che d'altra parte *anticipa* (P 407-08) la coscienza in cui la ragione vede la propria opposizione alla felicità. La ragione dirà (nel pensiero di Leopardi): “Io sono impotente a rendere felici; io produco l'infelicità”. Anticipando questo giudizio della ragione su se stessa, la religione dice alla ragione: “Tu sei impotente a rendere felici; tu produci l'infelicità”. La religione è congruente alla ragione: appunto perché la «confonde» (P 407). Mostrando la vanità della sua pretesa di dare la felicità all'uomo, la religione vede già l'essenza della ragione. La ragione avanza questa pretesa quando essa non è ancora trasparente a se stessa – ossia quando non è ancora «perfetta» – “perfetta”, non nel senso della perfezione che essa riceve dalla rivelazione, ma in quello della perfezione come autotrasparenza della ragione.

Nella piena trasparenza a se stessa la ragione, vedendo la propria opposizione alla felicità, tenta di farsi dimenticare e di richiamare, per quanto è possibile, l'uomo alla natura. E appunto questo la religione si prefigge (P 407-09), ristabilendo le qualità e le virtù pubbliche e private degli antichi, cioè le antiche illusioni, e appagando «la nostra immaginazione con l'idea dell'infinito» (P 408).

Per comprendere l'andamento di P 407-09, dove questi temi vengono alla luce, se ne tenga presente la struttura portante: «La perfezion della ragione [la perfezione che la ragione possiede all'interno della visione della verità] consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci»¹.

Ora la Religione confonde appunto la nostra ragione, gli mostra la sua insufficienza, la corruttela che ha introdotto nell'uomo [...]: ed ecco [cioè nella ragione resa cosciente, dalla religione della sua insufficienza] la perfezion della

ragione. Perché queste cose l'uomo non le avrebbe conosciute nel suo stato primitivo, ma prevaluta la ragione, egli non può giungere a maggior perfezione che di conoscere l'impotenza e il danno della ragione. La perfezione della ragione consiste [dunque] a richiamar l'uomo quando è possibile al suo stato naturale [perché se la perfezione della ragione consiste nel suo divenir cosciente della propria incapacità a render felici, tale perfezione spinge la ragione a farsi dimenticare e cioè a tentar di ricondurre l'uomo verso lo stato naturale] [...]. Ed ecco che la Religione favorisce infinitamente la natura [...], stabilisce moltissime di quelle qualità ch'eran proprie degli uomini antichi o più vicini alla natura, appaga la nostra immaginazione coll'idea dell'infinito, predica l'eroismo, dà vita, corpo, ragione e fondamento a mille di quelle illusioni che costituiscono lo stato di civiltà media, il più felice stato dell'uomo sociale e corrotto insanabilmente, stato dove si concede tanto alla natura, quanto è compatibile colla società.

Pertanto Leopardi può dire: «Ecco come la Religione si accorda mirabilmente col mio sistema, e quasi ne riceve una nuova prova» (P 407). Si tratta - sappiamo - dell'accordo tra ciò che per Leopardi è la dimensione *inconscia* della religione (la dimensione in cui la religione è lo sforzo di recuperare l'illusione perduta e di voltare le spalle alla verità della ragione - non, dunque, la religione giudicata, da parte di chi crede, come luogo della verità) e la ragione che sapendosi fonte dell'infelicità, tenta di farsi dimenticare.

2. La perfezione della ragione rispetto a questa vita e all'altra

Nell'atto in cui la religione «confonde» la ragione e la rende perfetta rispetto a questa vita, la perfeziona anche nel senso che, rivelandole l'altra vita, la rispinge verso lo stato naturale. All'interno della verità la ragione è perfetta perché vede la verità della nullità del tutto e il carattere illusorio delle illusioni, e quindi sa di essere incompatibile con la felicità. La religione, pertanto, dopo la comparsa della ragione può far ritornare l'uomo alle illusioni solo riconoscendone la *verità* («conoscendo che son vere», P 410). Ma dopo l'irruzione della ragione esse possono essere riconosciute vere solo non rispetto all'ambito in cui la ragione le vede false, ma rispetto a una dimensione totalmente diversa, cioè «rispetto a Dio e ad un'altra vita».

Questo mostrare Dio e l'altra vita - questa rivelazione - perfeziona la ragione rispetto a questa vita (mostrando la sua impotenza), proprio perché le mostra l'altra, ossia la perfeziona rispetto all'altra. Infatti la ragione è perfetta quando conosce la propria «impotenza» (P 407) a rendere felici; e dunque quando tenta di «ridurre l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale»; e dunque quando sorretta dalla religione, spinge l'uomo a credere in un'altra vita, dove le illusioni possono essere verità, ossia quando essa, la ragione, diventa "relativa" all'altra vita.

La detta perfezione della ragione [quella in cui la ragione

conosce la propria insufficienza e fa in modo di “richiamar l’uomo quanto è possibile al suo stato naturale”, P 407] è relativa a questa vita. Ma la *ragione* non può esser perfetta se non è relativa all’altra vita. Perché quel richiamarci ch’ella deve fare alla natura, e alle illusioni naturali, essendo un richiamo fatto dalla ragione, non può esser altro che persuasione di esse illusioni [non può essere altro che un persuadersi di nuovo della loro verità]. Dopo [Ma dopo] ch’esse son conosciute [dalla ragione come illusioni], come ci torneremmo, se non ci persuadessimo di nuovo che fossero vere? Un ritorno della ragione [alle illusioni], non ragionato, ma solamente volontario [tale cioè da non assumere il contenuto delle illusioni nella forma della verità], non può esser che vano, instabile e passeggero, come quello de’ moderni filosofi sensibili, che cercando a più potere di riprendere le illusioni perdute, ci riescono, al più, momentaneamente, e del resto passano la vita nella freddezza, indifferenza e morte. Dopo la cognizione pertanto, non possiamo tornare alle illusioni, cioè ripersuadercene, se non conoscendo che son vere. Ma non son vere [cioè ormai esse non possono esser vere] se non rispetto a Dio e ad un’altra vita. Rispetto a Dio ch’è la virtù, la bellezza [...] personificata; la virtù sostanza, e non fantasma, come nell’ordine delle cose create. Rispetto a un’altra vita, dove la speranza sarà realizzata, la virtù è l’eroismo premiato [...] dove insomma le illusioni non saranno più illusioni ma realtà. Dunque la perfezione della ragione (tanto rispetto a questa come all’altra vita, perché ho mostrato che la perfezione rispetto a questa vita dipende dalla perfezione rispetto all’altra) consiste formalmente nella cognizione di un altro mondo. In questa cognizione dunque consiste la perfezione, e quindi la felicità dell’uomo *corrotto*. [Nella religione consiste cioè la perfezione che può esser raggiunta all’interno dell’*alienazione* dell’uomo - «noi siamo del tutto alienati dalla natura, e quindi infelicissimi» P 814.] Dunque l’uomo corrotto non poteva esser perfezionato nè felicitato se non dalla rivelazione, ossia dalla Religione. Ed ecco strettamente dimostrato e dichiarato come all’uomo corrotto sia necessaria quella cognizione [cioè la rivelazione e la religione], ch’era contraria alla natura dell’uomo primitivo; e come il Cristianesimo divinizzando la ragione e il sapere, non si opponga al mio sistema che divinizza la natura nemica della ragione e del sapere. (P 409-11)

Il pensiero di Leopardi «divinizza la natura nemica della ragione e del sapere», perché al di sopra della natura non vede che il nulla. Ma proprio perché la natura, cioè la volontà di esistere, è così divinizzata, proprio per questo, dato che la natura è corrotta dalla ragione, è *necessario* che la natura produca la suprema illusione della religione, dove «il Cristianesimo divinizza la ragione e il sapere», ossia perfeziona la ragione facendola diventare, mediante la rivelazione, «cognizione di un altro mondo». Aprendo la ragione alla rivelazione divina, il cristianesimo divinizza la ragione proprio nell’atto in cui vede l’incapacità della ragione a rendere felici, cioè nell’atto in cui riconosce la verità di ciò che la ragione conosce - il che è possibile perché il

cristianesimo considera l'intera verità della ragione (la nullità di tutte le cose) come limitata alla vita naturale.

All'interno della suprema illusione cristiana, pertanto, le *idee* di Platone (in *P* 410 si parla di «virtù», «bellezza»; in *P* 408 di «vita, attività, piaceri della vita domestica, eroismo, sacrifici, amor pubblico, fedeltà privata e pubblica dell'individui e delle nazioni, virtù pubbliche e private, importanza data alle cose, compassione e carità [...]») non sono più illusioni ma realtà e «tutte le illusioni che sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane, acquistano vita e forza nel Cristianesimo», prima che il cristianesimo, a sua volta corrotto dall'inevitabile progredire della ragione, divenga uno dei maggiori responsabili dell'inazione, cioè della vanificazione della vita. Prima che questo avvenga, il cristianesimo «favorisce infinitamente la natura» (*P* 407-08) e riesce a persuadere che le cose sono cose e non nulla - «giacché la persuasione che tutto sia nullo, non conduce all'azione. E la persuasione che le cose sieno cose non può aver fondamento nè ragione, se non se nell'idea e persuasione di un'altra vita» (*P* 411-12).

Per il pensiero metafisico le cose non sono nulla solo se esiste l'eterno, cioè quell'altra vita che è la vita dell'eterno. Il pensiero di Leopardi, che mostra come l'unico eterno sia il nulla, mostra insieme che per sopravvivere a questa verità è necessario credere - illudersi - che al di là del nulla della vita (presente) esista la vita eterna. Tale illusione è necessaria *in relazione* all'epoca della ragione tradizionale, ossia della ragione epistemico-metafisica. Ma il pensiero di Leopardi è la radicale distruzione di questa ragione e del tipo di felicità che essa rende possibile attraverso il cristianesimo. Il disincantamento delle illusioni diventa estremo; quindi diventa estrema la conoscenza della loro indispensabilità e dunque dell'indispensabilità del cristianesimo dopo l'avvento della ragione.

3. La “verità reale” del cristianesimo. (*P* 413-15)

Il pensiero di Leopardi, dunque, “si accorda” col cristianesimo, nel senso che ne vede l'indispensabilità nella «pienezza de' tempi» (*P* 427) - quando, interpreta Leopardi, la ragione era divenuta così soverchiante e devastante la vita e le illusioni da rendere necessario un «rimedio ragionevole» (*P* 427), cioè l'intervento di quella forma estrema (nell'ambito della ragione epistemica) di illusione che è una «religione perfettamente ragionevole» (*P* 425). «Quel rimedio era bensì l'unico applicabile a quei tempi, e giovò, ma relativamente al peggiore stato in cui si era, non a quello anteriore al male. Giacché questo era necessariamente più naturale, e quindi più conducente alla felicità di quaggiù» (*P* 428). Appunto per il carattere illusorio del cristianesimo Leopardi scrive: «Il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui, sicché tutto il fin qui detto [cioè la necessità che, affinché l'uomo sopravviva, la ragione si rivolga nuovamente alle illusioni dello stato naturale] suppone essenzialmente la verità *reale* del Cristianesimo: ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto» (*P* 416). (Questo, anche se il contenuto dell'illusione cristiana, *come non verità* che si presenta come “verità reale”, «può supplire a spiegare» la parte che rimane indeterminata, «oscura e difficile» nel sistema della verità [*P* 416, 420]: se il sistema della verità non riesce a determinare in modo completo la struttura dell'illusione che è richiesta dopo l'avvento della ragione, il contenuto concreto del cristianesimo effettua questa

determinazione [«aiuta il mio sistema riempiendone le necessarie lagune», P 420], introducendo ad esempio il concetto di “creazione” e di “peccato”).

Affinché, dopo l'irruzione della ragione, l'illusione cristiana dia all'uomo la massima felicità consentita dal suo stato corrotto, è necessario che il cristianesimo assuma in sé non solo il *contenuto* della ragione (ossia la nullità e infelicità della vita - i cui patimenti sono peraltro intesi come «utili e necessari», P 405, alla felicità nell'altra vita), ma anche la *forma* della ragione, ossia la “verità reale”, il carattere *epistemico* cioè *stabile* del suo contenuto. “Verità reale è ciò che rende realmente felici, entro i limiti consentiti dalla corruzione della natura. Ma *dopo* questa corruzione - *dopo* l'avvento della ragione -, solo la verità, ossia ciò che si presenta nella forma della verità, può rendere l'uomo realmente felice (mentre *prima* della corruzione la verità è ciò la cui conoscenza rende infelici). E questo può avvenire solo se la ragione non si chiude in sé, ma, sorretta dalla religione, considera *la* vita come *questa* vita e si rivolge alla verità di *un'altra* vita.

Col prevalere della ragione e del sapere, l'uomo non potendo più credere quello che credeva naturalmente, bisognava ch'egli tornasse a crederlo mediante questa medesima ragione e questo sapere che non si poteva più estinguere. La cognizione del vero gli era dunque necessaria, non come indirizzata al vero [non in quanto assume la verità come scopo fondamentale], ma come solo fonte di quella credenza che gli bisognava per riacquistare quella felicità che la stessa cognizione gli avea tolta. [Indipendentemente dal fatto che la “cognizione del vero” fosse verità o errore, era necessario che tale cognizione si presentasse *come* verità, *nella forma* della verità.] Verità o errore, bastava ed importava solamente che l'uomo credesse quelle cose, senza le quali non poteva esser felice [e tali cose, così credute, sono appunto la “verità reale” di cui il testo parlerà subito]. Ma l'errore l'avrebbe potuto credere stabilmente nello stato naturale, [mentre] nello stato di ragione, non poteva credere stabilmente altro che il vero. Bisognava dunque ch'egli trovasse verità *reali* in quelle opinioni e in quei giudizi che formano e servono di base alla vita umana [e rendono possibili “quelle cose, senza le quali non poteva essere felice”]. Ma queste opinioni e giudizi, non poteva trovarli *realmente* veri, se non supposta una Religione, e una Religione vera, cioè *universalmente e stabilmente credibile*. Ecco dunque come la ragione non poteva condurre alla felicità senza la rivelazione. La verità non era necessaria all'uomo in quanto verità, ma in quanto stabile credibilità. Ora la verità sola è stabilmente credibile nello stato di ragione e di sapere. E l'uomo senza credenza stabile, non ha stabile motivo di determinarsi, quindi di agire, quindi di vivere. (P 413-14)²

4. L'illusione come “verità reale”

La religione, dopo l'avvento della ragione, deve cioè presentare il proprio messaggio con quel carattere di verità stabile e universalmente credibile che l'*épistème* attribuisce esplicitamente a se stessa. Al suo primo comparire la ragione è ancora debole (pur avendo avuto la forza estrema di rompere la crosta dello stato naturale); tuttavia già nelle «antiche religioni» precristiane è presente «la credenza della verità reale» dei loro contenuti; ossia l'«ignoranza che [permette] di credere veramente e stabilmente» (P 423-24); ma questa stabile verità non è ancora un carattere che il credere esiga di aver davanti ai propri occhi come tale, cioè veduto come proprietà del contenuto creduto. Questa esigenza si fa innanzi «col prevalere della ragione e del sapere» (P 413), quando l'uomo non può più «credere quello che credeva naturalmente» (*ibid.*) e nelle «antiche religioni» (peraltro «più naturali e felici, ma perciò appunto più rozze» (P 424). Prima che l'*épistème*, con la maturità della ragione, abbia coscienza di sé come «stabilità», si può credere, e anche «stabilmente», nell'errore e nell'illusione; ma col maturare della ragione si può «credere stabilmente» nell'errore e nell'illusione solo se errore e illusione (giacché errore e illusione è la rivelazione cristiana) sono posti come «verità reali», cioè come qualcosa di «universalmente e stabilmente credibile» (P 413-14).

La felicità che il cristianesimo dà all'uomo non proviene da qualcosa come la «verità assoluta» (P 413; P 385-387) del suo messaggio (che infatti è errore e illusione), ma dalla *fede* che tale messaggio sia «verità assoluta». Il contenuto di questa fede è la «verità reale». «Verità o errore [ma il cristianesimo, come ogni illusione, è errore], bastava ed importava solamente che l'uomo credesse quelle cose, senza le quali non poteva esser felice. Ma l'errore l'avrebbe potuto credere stabilmente nello stato naturale [mentre] nello stato di ragione, non poteva credere stabilmente altro che il vero» (P 413). Nel cristianesimo l'uomo non vede qualcosa di vero (il testo di P 413-15 che stiamo considerando incomincia dicendo che il cristianesimo non è la prova che la «verità assoluta» sia il fondamento della felicità - ossia il cristianesimo non ha bisogno di una «verità assoluta» per dare la felicità in questa vita); ma «col prevalere della ragione» («nello stato di ragione»), nel cristianesimo l'uomo può credere solo se ciò in cui crede è da lui inteso (pensato, creduto) come vero, perché «bisognava», affinché egli fosse felice, che egli «trovasse verità reali in quelle opinioni» che stanno alla base della vita ma che sono illusioni ed errori. Era necessario che l'uomo credesse di trovare la verità nelle illusioni e negli errori, perché in questo modo l'illusione si presentava come «verità reale», cioè realmente capace di produrre la felicità. Affinché l'uomo fosse felice dopo l'irruzione della ragione, «la verità non era necessaria all'uomo in quanto verità, ma in quanto stabile credibilità» (P 414). Era necessaria non come un contenuto veramente vero, ma come «apparentemente vera» (P 330) - come quella determinazione formale dell'esser vero, che, attribuita al contenuto in cui si crede, lo rende «stabilmente credibile».

Un rilievo di primaria importanza, questo, in relazione alla grande tesi - che il pensiero di Leopardi avanza per primo, in contrapposizione all'intera tradizione epistemica dell'Occidente - che la verità non può essere il rimedio del dolore e il fondamento della felicità. La felicità dell'uomo è vera, solo se l'uomo erra e ignora la verità (P 333) (dove una delle verità che devono essere ignorate è appunto che la felicità è «vera» quando ignora la verità). «Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorché nella verità. Così parrebbe, perché qual felicità

in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell'ignoranza del vero. E questo, appunto perché il mondo è diretto alla felicità, e perché la natura ha fatto l'uomo felice» (P 326). «La verità assoluta è totalmente indifferente all'uomo» (P 385, 387): la felicità, il rimedio al dolore non proviene dalla conoscenza della verità assoluta, dall'*epistème*.

La visione del contenuto della verità rende infelici perché tale contenuto è la nullità di tutte le cose. Ma, col prevalere della ragione (nello «stato di ragione»), l'ignoranza della verità rende felici solo se ciò in cui si crede è posto come verità, ossia gli si attribuisce la *forma* della verità (il carattere dell'esser vero, la forma epistemica che il prevalere e maturare della ragione ha portato alla luce), giacché solo tale forma consente all'illusione di essere quella «verità reale» che produce la felicità (nella misura concessa alla condizione attuale dell'uomo).

5. La ragione «spaventata di se stessa»

Dopo il prevalere della ragione, «il più felice possibile in questa vita, è lo stato di vero e puro Cristianesimo» (P 431) («o di una Religione ammissibile dalla ragione, anzi prodotta in certo modo da essa, e molto più ragionevole delle antiche», P 428-29): lo «stato di civiltà media», dove è consentito alla natura e alle illusioni di determinare al massimo la vita dell'uomo, per quanto è consentito dalla ragione «già radicata in un posto più alto del primitivo» (P 404). «Quella poca felicità di vita, che il cristianesimo stabilisce» (P 429), quel poco spazio dato alle illusioni dalla ragionevolezza del cristianesimo, è il massimo di illusione e di felicità compatibile col prevalere della ragione. «Posta la corruzione [...] operata dalla ragione», il cristianesimo era «indispensabile», «perché la ragione prima di arrivare a quell'estremo al quale è giunta oggidì, doveva naturalmente spaventarsi di se stessa; e vedendosi sparir dagli occhi la realtà delle cose, e quindi venirsi a distruggere la vita e il mondo, doveva considerar se stessa come assurda, e concludere che ci doveva esser qualche verità ignota, la quale dasse alle cose quella realtà ch'essa non poteva più scoprire nè ammettere» e che invece era rivelata da una religione «misteriosa», e perciò appunto «ragionevole» («astratta e metafisica», di «natura speculativa»), poiché è ragionevole che ci sia il mistero quando la ragione considera se stessa come assurda. «Così che la ragione sopra un fondamento oscuro, ma creduto vero, veniva a creder quelle cose, che, dall'una parte non poteva credere sopra un fondamento chiaro e dettagliato; dall'altra parte le sembrava ancora assurdo il negare [negarle], a dispetto della natura e del sentimento intimo che le asseriva» (P 429-30).

Così, la ragione tradizionale. Ma il pensiero di Leopardi non intende nemmeno identificarsi alla ragione che è giunta all'«estremo» a cui è giunta «oggi» (una differenza questa che è sottolineata anche dal linguaggio dei *Pensieri*, dove riferendosi al proprio pensiero, Leopardi dice per lo più «il mio sistema»). Questa ragione è la ragione moderna, cioè la ragione *separata dalla poesia* (NP, IX; XV) – la ragione moderna che Leopardi per primo interpreta, cogliendone l'anima nascosta, e insieme attribuendole la *propria* anima, come distruzione sempre più radicale della tradizione (cfr. NP, X, m, 3). Nel tempo dominato dalla ragione non ancora pervenuta alla sua forma estrema, lo stato più felice possibile in questa vita «è lo stato di vero e puro Cristianesimo» – e

nemmeno questo può essere lo stato del genio che unisce in sé filosofia e poesia. «L'uomo era più felice prima che dopo il Cristianesimo [...]. Ma oggidì non essendo più possibile tornare allo stato di civiltà antica, pel maggiore incremento della ragione, sostengo che il più felice possibile in questa vita [prima che la ragione arrivi a "quell'estremo al quale è giunta oggidì"] è lo stato di vero e puro Cristianesimo» (P 431) - anche se, «oggi», qualcosa come il cristianesimo non potrebbe più nascere, sì che la massima felicità, per chi ancora oggi non scorge il carattere estremo del nostro tempo, è dovuta a qualcosa che è nato molto prima, quando ancora la ragione era ben lontana dall'«estremo» a cui è giunta (ed era ragione epistemica).

Il pensiero di Leopardi non solo è il disvelamento dell'essenza nascosta del pensiero moderno, ma è quell'unità di filosofia e poesia dove la poesia non è più l'espressione delle illusioni, ma è la forza (e quindi l'illusione) con cui il pensiero mostra la verità, ossia la nullità e illusorietà di tutte le cose. E proprio perché già sin dall'inizio tale pensiero non intende detrarre nulla alla verità («nulla al ver detraendo»), esso vede che il cristianesimo consente - alla vita dominata dalla ragione non ancora giunta all'estremo o non ancora consapevole del proprio carattere estremo, cioè alla vita della «civiltà media» - la maggior detrazione possibile alla verità, ossia la più grande illusione e dunque la maggiore felicità possibile. Ma, appunto, si tratta della felicità di *quella* vita nella «civiltà media», si tratta dunque di quella felicità del *tempo moderno*, non ancora pervenuta alla coscienza piena di sé e alla propria forma estrema, che non può essere la felicità del pensiero del genio, che, pur svelando l'essenza nascosta della filosofia moderna, tiene unito questo disvelamento alla poesia. Soprattutto in relazione a se stesso il pensiero di Leopardi afferma l'impossibilità di dimenticare «quello che si è imparato»: la verità dell'essenza concreta del pensiero moderno: la nullità di tutte le cose. Qui, la ragione, «vedendosi sparir dagli occhi la realtà delle cose» (P 429) non si spaventa più di se stessa e non tenta di intendere la «verità ignota» dell'altra vita, ma, «nulla al ver detraendo» «a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato».

III

Il cristianesimo come «massimo dei danni»

1. Il cristianesimo frena l'azione

In quanto può ancora illudere la ragione moderna ancora spaventata di se stessa, il cristianesimo può essere principio di attività, «giacché la persuasione che tutto sia nullo, non conduce all'azione» (P 411).¹ Poiché la persuasione che «tutto è nulla» è la persuasione che tutto esca dal nulla e vi ritorni (NP, I, III), che questa persuasione ostacoli l'azione significa che meno si crede nella permanenza delle proprie opere, meno si agisce, e che quindi ogni agire è soffocato quando, al di fuori del canto del genio, ci si rende conto che ogni permanenza «è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere» (P 4130). Perciò le grandi illusioni che governavano gli antichi «li facea sempre mirare alla posterità ed all'eternità, e cercare in ogni loro opera la perpetuità, e procurar sempre l'immortalità loro e delle opere loro» (P 3435). Perciò la vita di Adamo nel paradiso terrestre non è pura contemplazione, ma azione felice - altro essendo l'agire in quanto tale, che coincide con la felicità, ed altro le opere in quanto accompagnate dalla fatica, dallo stento, dal dolore (P 401 sgg.). E felice è la vita di chi crede, nel cristianesimo, che col proprio agire si procura la vita eterna.

La persuasione che «tutto sia nullo», ossia che tutto esca e ritorni nel nulla, spegne l'agire; e tuttavia l'intera cultura dell'Occidente - quindi anche il pensiero di Leopardi - tende a non rendersi conto che l'agire dell'Occidente raggiunge una radicalità e una potenza sconosciute a tutte le altre forme di civiltà, proprio perché l'Occidente intende il proprio agire come la forza capace di trar fuori le cose dal nulla e risospingervele, cioè intende ogni cosa come ciò che esce dal nulla e vi ritorna. Quanto più le cose sono intese come separate tra loro, tanto più cresce la convinzione di poterle dominare. Pensando la cosa come ciò che è stato e tornerà a esser nulla, l'Occidente pensa che ogni rapporto esistente tra le cose è stato e tornerà ad essere nulla, cioè pensa le cose come *assolutamente* separabili (e come puramente accidentale ogni loro rapporto); e quindi è massimamente convinto di poterle dominare - ossia è convinto della loro assoluta dominabilità - , e dunque agisce conformemente a questa decisione (cfr. E. S., *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, cap. VII; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, 1988, cap. V; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992, Parte Prima, III).

Il potenziamento estremo dell'agire richiede che le cose siano pensate come ciò che sporge provvisoriamente dal nulla (questo, il tratto che l'Occidente, e dunque anche il pensiero di Leopardi, lasciano sullo sfondo). E tuttavia se l'agire contenesse soltanto questo pensiero - ossia la «persuasione che tutto sia nullo» -, non ci sarebbe azione, come appunto rileva Leopardi in P 411-13. In quanto e nella misura in cui si è convinti di produrre qualcosa che va nel nulla, non si agisce. Si agisce

per produrre un certo permanere, dunque se si è convinti della propria capacità di produrre una certa permanenza al di fuori del nulla e di calcolarne l'entità.

Se a questo punto ci si rende conto che la volontà di eternità resta *comunque* inappagata (perché per quanto lunga sia la permanenza di una cosa essa è pur sempre «un nulla rispetto all'eternità del suo non essere»); e se la volontà da cui si è guidati è solo volontà di eternità, allora, daccapo, l'azione si spegne anche se si è convinti di avere la capacità di produrre un certo grado di permanenza delle cose al di fuori del nulla. Per il pensiero di Leopardi questa forma di soffocamento dell'agire si produce alla fine dell'età della tecnica, col fallimento del paradiso della tecnica.

Prima di questo fallimento, l'impossibilità di appagare la volontà di eternità viene occultata, da un lato, dalle illusioni che mirano «alla posterità ed all'eternità» e tra le quali si trova l'illusione cristiana, che mira con l'amore (l'autentica forma di azione) alla salvezza eterna, dall'altro, nell'età della tecnica, dalla convinzione di essere capaci di produrre, controllare e incrementare un certo grado di permanenza delle cose al di fuori del nulla, e di essere capaci di produrre e controllare l'annullamento delle cose – e questa volta, si tratta di una capacità senza limite, giacché ciò che è annientato non permane nel nulla limitatamente, ma illimitatamente.

2. Il cristianesimo: «il parto più spietato della ragione»

Per chi riesce ancora a viverlo – cioè a mantenersi *all'interno* di esso – «oggi di [...] il più felice possibile in questa vita è lo stato di vero e puro Cristianesimo» (P 431, 18 dicembre 1820) – e cioè, in questa situazione, il cristianesimo favorisce al massimo l'azione; ma per chi vive conoscendo la nullità del tutto e l'illusorietà delle illusioni – e quindi si è portato con verità anche *al di sopra* della fede cristiana – l'illusione cristiana («l'idea della religione») è «oggi [...] il più gran male dell'uomo, e il sommo danno». Questa seconda affermazione si trova al termine del testo di P 814-18, del 19 marzo 1821, dove compare per la prima volta (e poi più volte ripetuto nei *Pensieri* – e presente anche nei vv. 55-60 del *Bruto minore*) il nucleo argomentativo centrale del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, intorno al tema del suicidio. Un tema, questo, che compare quasi subito nei *Pensieri* (cfr. P 66), ma che solo in P 814-18 consente di affermare che «la Religione» – e «la Religione», al singolare, è il «Cristianesimo» – «è la più barbara cosa che possa esser nata nella mente dell'uomo: è il parto mostruoso della ragione il più spietato; è il massimo dei danni di questa nostra capitale nemica» (P 817). Appunto perché parla della religione che è «il parto» della ragione, il testo si riferisce al cristianesimo. Se ci si lascia avvolgere dall'illusione cristiana, senza guardarla in faccia, si vive il massimo di felicità che è consentita in quella poca felicità che il nostro tempo può dare; ma se con gli occhi della verità la si guarda in faccia, l'illusione cristiana è «il più gran male dell'uomo e il sommo danno». Perché proibisce il suicidio, l'«unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità» (P 814).

Le illusioni hanno «una radice vigorosissima» per la quale esse «tornano a rifiorire» (P 213-14) anche quando se ne conosce interamente la vanità (NP, VII, I, I, sgg.). Il genio – «l'uomo misero, ma non istupido né codardo» (P 818: «uom di povero stato e membra

informe / che sia dell'anima generoso ed alto»: «nobil natura») –, che conosce pienamente la vanità e l'illusorietà delle illusioni, non può tuttavia liberarsi dall'illusione estrema, cioè dalla vita che il canto produce per la forza con cui guarda la morte (NP, VII; XV; XVI). Nell'anima del genio essa ha le radici più vigorose. Ma anche le altre illusioni continuano ad aver radici in quest'animo che pur vede nel modo più profondo la vanità e illusorietà di ogni cosa. Quindi anche del cristianesimo. Anzi, proprio perché dopo la corruzione della natura ad opera della ragione l'illusione cristiana è un parto *inevitabile* della ragione, proprio per questo, nel mondo moderno, quelle dell'illusione cristiana sono le radici più vigorose.

Senonché il loro rifiorire nell'anima del genio – e comunque in chi vede la verità, cioè la nullità dell'essere – non può essere che esangue; altrimenti la verità non sarebbe veduta e si vivrebbe *all'interno* dell'illusione. Più che del rifiorire dell'illusione, si tratta del serpeggiare del “dubbio” intorno al suo contenuto, e in particolare del dubbio che dopo la morte l'infinito attenda l'uomo e che il suicidio precluda il godimento dell'infinito. È questo “dubbio” che le radici dell'illusione cristiana, rifiorendo, lasciano nell'anima di chi pur vede la vanità di questa illusione.

Ma si manca completamente il significato di P 814-18 se si crede che il testo, parlando di tale “dubbio”, esprima il dubbio in cui si troverebbe il pensiero di Leopardi a proposito dell'aldilà. Il riferimento implicito al *Pari* di Pascal e il «come accertarsi che sia falsa?», riferito alla religione,² non significano che in questo testo il pensiero di Leopardi si considera incapace di stabilire la verità e la falsità del cristianesimo: il cristianesimo è errore e illusione, perché la verità è la nullità del tutto: i *Pensieri* si esprimono ben presto in questo senso e vi si mantengono stabilmente (a parte l'oscillazione di P 106-07, quasi subito ricomposta in P 179-80; cfr. NP, V, II, 1; III, 1). Anche il testo di P 814-18 è costruito esplicitamente su questo caposaldo: «noi siamo del tutto alienati dalla natura, e quindi infelicissimi» (P 814), siamo cioè «alienati» dall'illusione che nasconde la nullità del tutto; e proprio per questo la morte è l'«unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità» (*ibid.*, corsivo mio), cioè la si desidera «non per errore ma per forza di verità» (P 815).

Poiché l'infelicità estrema è dovuta al fatto che la nullità del tutto è verità, ossia è dovuta alla coscienza che vede la verità della nullità dell'essere, ne viene che la morte, il non essere più nulla e il non esser più coscienti di nulla, è il vero ed evidente rimedio dell'infelicità. Questo discorso non può essere fatto da chi non sa se il cristianesimo sia verità o errore: può essere fatto solo da chi sa che il cristianesimo è errore e illusione e che il nulla è l'origine, il destino e l'ultimo fine di tutto – sì che il cristianesimo è l'illusione che inventa un'altra vita in cui «le cose sieno cose», cioè alla cosa sia consentito di esser essere e non nulla – quando invece la cosa, in verità (nella “verità” dell'Occidente) è un nulla perché sorge provvisoriamente dal nulla.

Quando dunque il testo P 814-18 parla della «Religione» (cioè del cristianesimo), unendola all'«inespugnabile, invincibile, inesorabile, inevitabile incertezza della nostra origine, destino, ultimo fine, e di quello che ci possa attendere dopo la morte» (P 815),³ queste espressioni non possono essere la smentita della tesi che la morte è l'«unico evidente [...] rimedio delle nostre infelicità», la quale tesi presuppone a sua volta il principio che l'infelicità estrema è la coscienza vera della nullità di tutto e cioè che tutto proviene dal nulla e ritorna nel

nulla. L'«incertezza della nostra origine [...] e di quello che ci possa attendere dopo la morte» non può essere la smentita di quella vera coscienza, ma dev'essere appunto intesa – anche se il testo tende a lasciare sullo sfondo questo concetto – come l'effetto del continuo rifiorire della «radice vigorosissima» delle illusioni, e in questo caso del rifiorire dell'illusione cristiana, all'interno della coscienza che pure vede la verità temibile delle cose. E poiché questa illusione rifiorisce all'interno della coscienza vera, ossia all'interno della non illusione, è esangue, non produce certezza, ma il serpeggiare dell'incertezza e del dubbio, sia in relazione alla nostra origine e a quello che ci attende dopo la morte, sia in relazione alla verità o falsità del cristianesimo. Il testo di P 817 esprime appunto il rifiorire «mostruoso» dell'illusione cristiana, «la più barbara che possa esser nata nella mente dell'uomo», indicando la situazione in cui la ragione, «avendo scancellato dalla mente dall'immaginativa e dal cuor nostro tutte le illusioni che ci avrebbero fatti e ci faceano beati, questa sola ne conserva» (P 817), cioè l'illusione cristiana, «il parto mostruoso della ragione il più spietato»⁴.

3. Ripresa: il senso dell'“ incertezza” rispetto alla proibizione cristiana del suicidio (P 814-18)

I “pensieri” del dicembre 1820 – si è visto – mostrano che dopo la corruzione della natura la «nascita del Cristianesimo» «era indispensabile e certa» (P 428): con la perdita delle illusioni e col prevalere della ragione veniva meno ogni vita, e quindi «bisognava richiamare quelle illusioni» (P 424) e cercare di «persuadersi dell'immortalità dell'anima, e del premio delle buone azioni nell'altra vita» (*ibid.*), cioè bisognava «farsi nuovamente una ragione» di tali illusioni, che è appunto quanto la ragione compie producendo il cristianesimo: «Non c'era altro mezzo se non che una nuova religione, ammessa e creduta per vera dalla ragione, e conforme ai lumi di quel tempo: la qual religione tornasse a far la base dell'illusioni perdute (altrimenti a che valeva nel nostro caso?) in maniera che queste ripigliassero l'aspetto *stabile* di verità agli occhi degli uomini. In somma, bisognava che questa religione, nuova base delle illusioni naturali e necessarie, fosse il parto della ragione e del sapere» (P 425).

E si è anche visto che se il cristianesimo è l'unico «rimedio» possibile alla «malattia mortale» causata dalla ragione (P 427-28) – se per chi vive all'interno dell'illusione cristiana, il «vero e puro Cristianesimo» è oggi lo stato «più felice possibile in questa vita» (P 431) –, non è però così per chi vede il carattere illusorio di quest'ultima illusione, che per lui non può più essere «rimedio» e che impedendo il suicidio impedisce l'«unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità» (P 814). E pertanto è ormai chiaro che la protasi «Se la Religione non è vera» di P 816 (cfr. l'inizio dell'ultima nota fuori testo), riproposta in P 818 («se non è vera» – cfr. l'ultima parte della nota fuori testo di p. 188) non significa che il pensiero di Leopardi si trovi improvvisamente incapace di stabilire se il cristianesimo sia o no verità. Quel «se» di «se non è vera» è un *poiché*. Il testo non potrebbe dire che il suicidio è l'«unico evidente e calcolato [cioè razionale, vero] rimedio delle nostre infelicità» (corsivo mio), se esso intendesse sostenere che non si sa se la religione sia vera o falsa. Il testo di P 816-17 indica dunque la situazione storica *specificata* in cui la ragione, dopo aver cancellato tutte le illusioni, conserva soltanto («questa sola ne conserva») l'illusione cristiana (la cui

nascita era stata «indispensabile» per poter continuare a vivere dopo il prevalere della ragione); e il testo considera questo conservarsi non in chi vive tale illusione come verità (giacché per costui questo è lo stato «il più felice possibile»), ma in chi, pur vedendone il carattere illusorio, ne subisce il permanere e la percepisce come «il parto mostruoso [...] più spietato» e «il massimo dei danni», perché impedisce quell'«unico» vero rimedio all'infelicità che è il suicidio.

Questo conservarsi dell'illusione è un rifiorire della sua «radice vigorosissima»; ma poiché, qui, l'illuso è chi vede il carattere illusorio dell'illusione cristiana, l'illusione non dà certezza, ma dubbio, «incertezza». Incertezza che è debole ed esangue rispetto alla certezza, ma che, come incertezza, è «inespugnabile, invincibile, inesorabile, inevitabile, incertezza della nostra origine, destino, ultimo fine, e di quello che ci possa attendere dopo la morte» (P 815).⁵ Dubbio e incertezza, qui, non significano che non è più vero che tutto viene dal nulla e vi ritorna; ma che, nonostante la visione vera della nullità del tutto e dell'illusorietà delle illusioni, quindi anche dell'illusione cristiana, la radice dell'illusione rifiorisce, nella «civiltà media», come illusione cristiana, e questa illusione, non potendo generare certezza in rapporto alla visione vera della nullità del tutto, genera dubbio e incertezza intorno a quanto attende l'uomo dopo la morte, sì che per quanto deboli possano diventare, dubbio e incertezza non consentono all'uomo di correre il rischio, col suicidio, di sprofondare in una infelicità infinita per evitare l'infelicità finita della vita presente.

Una volta che l'illusione cristiana si presenta alla mente ed è conservata nella mente stessa di chi vede con verità la nullità del tutto («nata una volta quest'idea nella mente nostra», P 817), «come» può la mente sradicarla e diventare, oltre che visione della verità, *anche* certezza della falsità di tale illusione? «Nata una volta quest'idea nella mente nostra come accertarsi che sia falsa? e anche nel menomo dubbio come arrischiare l'infinito contro il finito?» (P 817-18). Ancora una volta, qui non si chiede come si possa raggiungere la verità, ma come si possa estirpare l'illusione che attecchisce anche all'interno della visione della verità. «Come accertarsi che sia falsa» non vuol dire che potrebbe esser vera; ma che *pur sapendo che è falsa*, non si è capaci di sradicarla, di gettar via il nostro esser incerti relativamente al suo contenuto, e dunque di diventar certi («accertarsi») della sua falsità. Per Pascal l'incertezza sulla vita futura riguarda la ragione, la possibilità di scorgere la verità; e quindi il cristianesimo è una verità possibile. Pascal appartiene ancora alla tradizione. Per Leopardi l'incertezza non riguarda la ragione - la ragione vede infatti la verità, la nullità del tutto - ; l'incertezza è effetto della permanenza dell'illusione: del suo permanere nonostante la manifestazione della verità terribile.

4. Considerazioni conclusive su P 814-18

A questo punto non ci sono più difficoltà di rilievo nella comprensione del testo di P 814-18. *I Pensieri* hanno già mostrato che l'esistenza dell'uomo è volontà che vuole se stessa infinitamente, ossia vuole l'infinità e l'eternità di se stessa e di ciò che essa ama (l'«esistenza», è «amore dell'esistenza», «amor proprio», «amor del piacere», «amore dell'infinito», P 182) -, e che d'altra parte nulla è eterno («la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno», P 166) e infinito; sì che l'esistenza è essenzialmente infelice e l'infelicità estrema è la ragione, la

conoscenza di ciò che l'esistenza è veramente. Quando l'uomo regolerà la propria vita «intieramente secondo la pura ragione» non gli resterà che uccidersi (P 223). P 814-18 mostra che, fino allora, il culmine («il colmo») dell'infelicità estrema, in chi conosce la verità, è il permanere nella sua mente dell'illusione cristiana, che gli impedisce il suicidio, l'«unico evidente [...] rimedio» dell'infelicità.

Certamente, il suicidio è contro la natura - è contraddizione, «principio contraddittorio» (P 56). Ma ormai «noi siamo del tutto alienati dalla natura» (P 814); la natura è del tutto «alterata» (P 56); la ragione l'ha corrotta e ha sprigionato nell'uomo il «desiderio della morte» (P 815) - giacché se l'infelicità estrema è la coscienza della nullità del tutto, il «sommo rimedio» è diventar nulla (come il sonno - «una specie di morte» - è «un sommo rimedio contro la monotonia dell'esistenza», P 193-94) ossia contro il dissolversi e il morire dei diversi suoni nell'unico suono della monotonia. Ormai, contraddizione non è più il suicidio, ma una ragione che suscita «desiderio della morte» e «impedisce di soddisfarlo, e di riparare nell'unico modo possibile ai danni ch'ella stessa e sola ci ha fatti» (P 815-16).⁶ Poiché in questa contraddizione la ragione stringe alleanza con la natura «per porre il colmo all'infelicità nostra», questa contraddizione è «mostruosa». Tale alleanza si esprime nel cristianesimo, e propriamente nel fatto che l'illusione cristiana permane, torna a «rifiorire», anche quando la coscienza scorge la verità terribile, la nullità del tutto. Dunque il cristianesimo è l'idea «più barbara» prodotta dalla mente dell'uomo, «il parto mostruoso della ragione il più spietato», il «massimo dei danni».

Ciò non significa che la visione della verità non possa schivare e «cancellare» l'illusione cristiana: la visione della verità - la ragione - può cancellare l'illusione cristiana «con un intiero dubbio» che trasforma completamente la vita umana e sostituisce *interamente* l'illusione con la certezza della sua illusorietà (questo, probabilmente, il significato del passo, alquanto oscuro, che si trova quasi alla fine di P 817, riportato nella prima parte della nota fuori testo di p. 188) - dove il dubbio che può investire l'illusione cristiana è «intiero», e si trasforma in certezza (è «tutt'uno» con la certezza, *ibid.*) perché con esso la coscienza che vede la verità non lascia più rifiorire l'illusione, ma la cancella interamente. Ma prima che la ragione giunga a questo «intiero dubbio», l'illusione cristiana «mette il colmo alla disperata disperazione dell'infelice» (P 817), perché lo lascia nell'incertezza circa la sorte che gli tocca dopo la morte e gli impedisce di uccidersi, non potendo egli sprofondare in una infelicità infinita, sia pur dubbia, per evitare una infelicità che, per quanto certa, è finita.⁷

IV

Il rifiorire dell'illusione cristiana e il suicidio

1. Leopardi e il "rifiorire" dell'illusione cristiana

Per Leopardi il suicidio è un tratto soprattutto del mondo moderno. Ben presto ha anche incominciato ad essere un'imminenza continua nella sua vita. Anche in *P* 818 egli si riferisce a se stesso, parlando della «cagione della infelicità dell'uomo misero, ma non istupido nè codardo». In costui il rifiorire dell'illusione cristiana è «mostruoso» perché impedisce il suicidio, l'«unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità». In *P* 814-18 Leopardi dice dunque che quel rifiorire mostruoso si produce in lui; nonostante egli abbia visto nel modo più radicale l'illusorietà delle illusioni che tornano a rifiorire. In tal modo, egli dichiara lo stato in cui si trova nel marzo 1821; non dice, non può dire che egli dovrà rimanere sempre in questo stato.

Le loro radici essendo «vigorosissime», le illusioni tornano a rifiorire; la primitiva natura dell'uomo, per quanto corrotta dalla ragione, continua a farsi sentire. Ma rifioriscono in modi e con contenuti diversi. Dopo il fallimento del paradiso della tecnica, quando di fronte al vulcano rimane soltanto la ginestra, il più splendente e potente rifiorire delle illusioni è la vita che ancora si riceve dalla forza con cui il genio vede la morte. Rispetto a questo rifiorire, quello «mostruoso» dell'illusione cristiana diventa sempre più stentato nell'animo di Leopardi (che peraltro sin dall'inizio dei *Pensieri* scorge l'illusione del cristianesimo). Lo conferma il modo grandioso e chiarificante con cui egli riprende il tema del suicidio, sei anni dopo, nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

Tuttavia man mano che l'illusione cristiana illanguidisce nell'animo di Leopardi, il cristianesimo è per lui, cioè in relazione al suo esser uomo, sempre di meno «il più gran male dell'uomo, e il sommo danno», giacché il danno estremo che il cristianesimo produce impedendo il suicidio, sussiste solo per chi crede nel cristianesimo, cioè per l'animo in cui l'illusione cristiana rifiorisce. Con la «mutazione totale» che conduce Leopardi «dallo stato antico al moderno» (*P* 144), cioè dall'esser poeta all'esser filosofo che scorge il carattere illusorio del cristianesimo, l'illusione cristiana torna sempre meno a rifiorire e a danneggiare il suo animo.

Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, rivolgendosi a Platone Porfirio dice di lui, e per gli stessi motivi, quello che *P* 814-18 dice del cristianesimo: «Tu hai vinto di crudeltà, non pur la natura e il fato, ma ogni tiranno più fiero, e ogni più spietato carnefice, che fosse al mondo»; «nessuna cosa nacque, nessuna è per nascere in alcun tempo, così calamitosa e funesta alla specie umana, come l'ingegno tuo» (*Opere*, I, pp. 651, 652). Platone è «ingegno», non genio - l'"in" localizza e riduce la potenza del genio e del generare. Anche Platone, «si dice» (*ibid.*, p. 648), parla delle pene nell'altra vita e ingenera il «dubbio di potere per avventura, troncando volontariamente la propria vita, incorrere in miseria maggiore che la

presente» (*ibid.*, p. 652). Porfirio esclude, e di sfuggita (*ibid.*) che Platone sia stato veramente l'autore di queste dottrine, e quindi mostra di guardare oltre Platone, al cristianesimo (anche se il riferimento a Platone non è solo un espediente per la censura, ma è anche la coscienza che le illusioni sulla vita futura e sul premio e castigo eterni possano ritornare anche in forma diversa da quella cristiana).

Del rifiorire delle illusioni, che è un tema sottinteso in P 814-18, parla invece esplicitamente Plotino, quasi alla fine del dialogo.¹ Le «disposizioni dell'animo», «irragionevoli», a cui egli si riferisce, e per le quali «rifassi il gusto della vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza» di cose non nulle: quelle disposizioni sono appunto le illusioni nel loro rifiorire e rinascere. È vero che Plotino parla delle illusioni della «natura primitiva» (*op. cit.*, p. 658) che allontanano il desiderio di morire, mentre l'illusione cristiana, a cui si riferisce P 814-18, proibisce il suicidio senza togliere questo desiderio (e quindi è «mostruosa»); ma in entrambi i casi, per quanto diversi, accade che «la persona, quantunque ben cosciente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri» (*op. cit.*, p. 659). Per quanto riguarda il cristianesimo: quantunque l'uomo conosca la verità dell'esistenza, cioè la falsità del cristianesimo, nondimeno, malgrado la ragione, gli può accadere di perseverare nella vita cristiana come fanno quegli altri che la verità non vedono e vivono all'interno dell'illusione cristiana.

Plotino indica un rifiorire delle illusioni che, a differenza del cristianesimo, non produce «il più gran male», ma anzi aiuta a «compiere nel miglior modo questa fatica della vita» (*ibid.*, p. 660); ma le parole di Plotino aiutano a comprendere che il testo di P 814-18 - dove si parla dell'«incertezza» a proposito della falsità del cristianesimo e a proposito della nostra origine e di ciò che ci attende dopo la morte - rimarrebbe incomprensibile e troppo scopertamente incoerente rispetto al contesto che gli è proprio, se si prescindesse dal tema generale del rifiorire delle illusioni e quindi dal tema specifico del rifiorire, nell'animo di Leopardi, dell'illusione cristiana.

2. L'«errore di computo»

Porfirio parla dell'«errore di computo» che si compie ogni volta che si preferisce la vita alla morte (*Opere*, I, p. 658). Questo «errore di computo» corrisponde, in P 814, all'affermazione che il suicidio è «evidente e *calcolato* rimedio» (ben calcolato, senza arbitrio).

Il calcolo e il computo è la misurazione dei vantaggi e degli svantaggi che provengono da una certa azione. In quanto calcolo di tali vantaggi e svantaggi, l'*epistème* è, per Platone, «*epistème* misuratrice» (*metretikè epistème*). Ma mentre la misurazione epistemica considera «errore di computo» il suicidio, perché il suicidio non tien conto dell'eterno, invece con la distruzione dell'*epistème* «errore di computo» diventa, agli occhi di Porfirio (che è espressione di tale distruzione), il preferire la vita alla morte.

Anche l'«error di computo» che fa preferire la vita alla morte e che, ribadisce Plotino, «si commetterà in eterno se la natura [...] non lo spegne» (*ibid.*), è un rifiorire dell'illusione, e un «eterno» rifiorire sino a che la natura non lo spenga - cioè sino a che essa non si spenga. Ma è un rifiorire di illusioni (o una conseguenza di esso) - questa volta

estremamente dannoso, come lo è il rifiorire dell'illusione cristiana - anche il «dubbio terribile», suscitato da Platone, di incorrere, suicidandosi, nella pena eterna, in un'infelicità infinitamente maggiore della presente (*ibid.*, pp. 649, 652). Un dubbio che «prima sarà venuta meno la stirpe degli uomini, che egli sia risoluto» (*ibid.*, p. 652). Lo stesso Porfirio, infatti, parlando di queste «dottrine» di Platone afferma che sono «fantasie» (*ibid.*, p. 648), ma egli non si è ancora ucciso: anch'egli è preso dal «dubbio terribile» che tali dottrine possano essere vere.

Anche a proposito di queste «fantasie» accade quello che aveva rilevato Plotino, cioè che una persona come Porfirio (o Plotino, o Leopardi), «quantunque ben conoscente e persuasa della verità», nondimeno non solo agisca, ma pensi e si dia convinzioni che vanno in senso contrario alla verità. Porfirio è ben persuaso e «ben conoscente [...] della verità», cioè della «nullità delle cose» e della «vanità delle cure» (*ibid.*, p. 658); quindi vede la falsità della dottrina del premio eterno e dell'eterno castigo (anzi del premio eterno dice che è «uno stato che ci apparisce pieno di noia, ed ancor meno tollerabile che questa vita», *ibid.*, p. 650); e la percezione di questa nullità e vanità determina «disposizioni dell'animo [...] ragionevolissime» (*ibid.*, pp. 658-59), sì che anche per Porfirio il «computo» senza errore conduce al suicidio: e tuttavia anch'egli è preso dal «dubbio terribile» che troncando volontariamente la vita l'uomo abbia ad andare incontro ad una infelicità ben maggiore della presente - un dubbio, aggiunge, che verrà meno la stirpe umana prima che sia risolto.

Ebbene, anche questo *Dialogo di Plotino e di Porfirio* rimarrebbe incomprensibile, o una concessione troppo scoperta alla tradizione culturale di cui il pensiero di Leopardi è la critica più radicale, se non si tenesse presente il tema del rifiorire delle illusioni - che peraltro in questo testo, a differenza di *P* 814-18, è del tutto esplicito - ; se cioè non si scorgesse che tale dubbio imperituro («inespugnabile, invincibile, inesorabile, inevitabile», si dice in *P* 815) è il rifiorire di un'illusione, peraltro funesta, dinanzi agli occhi stessi della ragione che vede il carattere illusorio di tale illusione.

A differenza di altre, questa illusione platonico-cristiana genera angoscia perché toglie all'uomo il vero rimedio, il suicidio; ma (sebbene il dialogo non lo dica in modo diretto) anche questa illusione «mostruosa» è una forma *derivata* di quell'«error di computo» col quale la «natura primitiva» occulta all'uomo la verità e gli consente la sopravvivenza. L'«errore di computo» che rende possibile il dubbio sulla nostra vita futura è il «sommo danno» (*P* 818) dell'uomo: e tuttavia è in virtù di questo danno sommo che la *natura* riesce a far sopravvivere Leopardi e Porfirio.

3. «Prima» e «seconda» natura

Si tratta della «seconda natura» - secondo l'espressione di Porfirio, peraltro già apparsa nei *Pensieri* (*P* 2402-04). La «prima natura» (*P* 2402), o «natura primitiva» (come si dice nel dialogo, *Opere*, I, p. 656), la natura cioè non ancora corrotta dalla ragione, teme e odia soprattutto la verità (*ibid.*, p. 653); e poiché per Leopardi la «prima natura» ha già occhi ontologici - i quali vedrebbero già quell'opposizione infinita dell'essere del nulla che invece l'uomo incomincia a scoprire solo con l'avvento del pensiero greco -, essa teme ed odia il nulla. Agli occhi

della «prima natura», il suicidio è contraddizione radicale (con esso «tutto l'ordine delle cose saria sovvertito», *ibid.*, p. 653). Che l'uomo si serva della vita per spegnere la vita (se «uno si vaglia della vita a spegnere essa vita», *ibid.*) equivale a dire che «l'essere ci serva al non essere» (*ibid.*); che l'essere in quanto tale abbia in se stesso il nulla; sia come tale il nulla. Il suicidio realizza l'impossibile, la «repugnanza» (*ibid.*); cioè la contraddizione dell'essere che, in quanto tale, è in se stesso nulla: apre la dimensione, già indicata all'inizio dei *Pensieri* (P 56), dove resta violato il principio di non contraddizione.

All'epoca della stesura del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* Leopardi ha già compiuto il gran passo – al quale ci si rivolgerà nel capitolo XI – : l'estensione *alla totalità* dell'essere della violazione del principio di non contraddizione, che inizialmente è circoscritta, nel pensiero di Leopardi, all'ordine umano, ossia alla natura alienata, corrotta dalla ragione (NP, I, III). Ma tale estensione non è il tema di questo dialogo, anche se questo dialogo e l'insieme delle *Operette morali* e le grandi liriche successive agli anni 1824-25 sono la prova che il genio continua a cantare non solo quando vede l'infelicità dell'uomo che si trova «in mezzo al nulla» – provvisoria sporgenza dal nulla, e quindi nulla –, ma anche quando vede l'assoluta assurdità e contraddittorietà dell'essere, e cioè vede che il nulla invade ciò che vorrebbe sporgere al di fuori di esso e che in questo tentativo esprime la più profonda illusione, che non consiste più semplicemente nel credere che l'essere possa salvarsi dal nulla, nell'eterno, ma nel credere che l'essere sia riuscito, sia pure provvisoriamente, a differenziarsi dal nulla.

Tutto questo, nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, non viene esplicitamente alla luce, e le espressioni che indicano nel loro fondo la radicale e assoluta contraddittorietà dell'essere, cioè la contraddittorietà dell'essere in quanto estesa alla totalità dell'essere («tutto l'ordine delle cose saria sovvertito, se quelle si distruggessero da se stesse», «repugnanza che uno si vaglia della vita a spegnere essa vita, che l'essere ci serva al non essere») non sono sviluppate, nel dialogo, in tutta la loro potenza negativa – anche perché tale sviluppo richiederebbe quell'approfondimento analitico che è possibile nei *Pensieri* ma non nello stile delle *Operette morali* o dei *Canti*. Plotino lascia da parte il fondo a cui è giunto il pensiero di Leopardi – cioè la visione che il suicidio non è semplicemente un atto dell'uomo, ma è l'atto e l'essenza dell'essere in quanto tale, dell'essere che in quanto tale ha in se stesso il nulla –, e si limita a rilevare la contraddittorietà del suicidio umano, dove, da un lato, l'essere come tale non tende al nulla e la natura «ci fa odiare la morte, e temerla, ed averne orrore» (*Opere*, I, p. 653), e, dall'altro, l'essere, nel suicidio, «ci serve al non essere», come tale tende al nulla.

Se per quanto riguarda il primo lato di questa contraddizione l'essere non tende al nulla: è angosciato dal nulla, dal suo sentirsi trascinato via dal nulla, l'annullamento è l'infelicità originaria. La «prima natura» se ne difende.

Porfirio, rispondendo a Plotino, parla innanzitutto della «vanità di ogni cosa», del *vanum* che è il nulla di ogni cosa, e del suo intelletto dei suoi sentimenti del suo corpo, che sono «pieni di questa vanità» («solido nulla», P 85). Usa cioè le espressioni che Leopardi introduce sin dall'inizio dei *Pensieri* per indicare l'incapacità dell'essere, che sporge dal nulla, di mantenersi salvo dal nulla. Pensare che «la vita e le cose umane abbiano qualche sostanza» è «inganno» e «immaginazione falsa» (*Opere*, I, p. 648); vedere («conoscere, [...] vedere, gustare, toccare»,

ibid., p. 647) l'evidente nullità delle cose è «un fastidio della vita [...] un tedio [...] così veemente, che si assomiglia a dolore e a spasimo [...]»; «solo la noia, la qual nasce sempre dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata in sul falso» (*ibid.*, pp. 647-48). La «prima natura» dell'uomo vuole essere, ed evitare il nulla, e quando, illuminata e bruciata dalla ragione, vede la nullità propria e di ogni cosa e si angoscia del nulla, diventa noia («tedio», «fastidio» delle cose e di se stessa).

La noia compare con la forma estrema della ragione. Prima, l'angoscia per l'annientamento è vinta pensando, nell'*epistème*, che al di sopra del divenire esista l'eterno. Il pensiero di Leopardi vede con assoluta trasparenza che per la tradizione occidentale la verità, come affermazione vera dell'eterno, è il fondamento della felicità. Ma il pensiero di Leopardi sa anche, prima di Nietzsche, che il rimedio è stato peggiore del male. Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove, come già in P 814-18, ci si riferisce al «sommo danno» prodotto dal dubbio che il suicidio sia seguito da una pena eterna, tale dubbio si presenta appunto come una forma di permanenza di quella dottrina platonico-cristiana che costituisce uno dei tratti centrali dell'affermazione epistemica dell'eterno. Se l'angoscia originaria è generata dall'annientamento delle cose, e se la tradizione occidentale si libera dall'angoscia affermando l'eterno, l'eterno finisce con l'angosciare ancora di più del nulla, di cui esso dovrebbe essere il rimedio. Innanzitutto perché soffoca la vita (rende impensabile il divenire), ma poi, anche perché si pone come giudice che commina eterni castighi e che – anche quando, con l'estinzione dell'*epistème*, si dubita della sua esistenza – impedisce quell'unico evidente rimedio all'angoscia per il nulla che consiste nel portarsi volontariamente nel nulla – e diventa pertanto il «sommo danno per l'uomo».

Se infatti la «prima natura» (“sistema”, “ordine” primordiale delle cose, in cui la ragione non ha ancora fatto irruzione) vuole essere senza limiti, e ciò di cui si angoscia è il nulla della morte, contro cui si difende con le illusioni (quelle che precedono l'*epistème*, e quelle che la costituiscono o ne conseguono); nella «seconda natura», «governata e diretta nella maggior parte dalla ragione», che vede l'incapacità dell'uomo di difendersi dal nulla, «l'abborrimento ingenito della morte», proprio della «prima natura», si trasforma in «desiderio e amore» della morte (*Opere*, I, p. 656), perché solo il nulla, il diventar nulla quando si vuole, può rendere sopportabile l'angoscia prodotta dalla visione vera della nullità di tutte le cose. Si che nella «seconda natura» l'angoscia estrema è prodotta, in chi conosce la verità, dal rifiorire dell'illusione platonico-cristiana che, anche quando si è in dubbio sulla sua verità, impedisce il suicidio. Appunto in base alla distinzione tra «prima natura» e «seconda natura» Leopardi può dire che la morte è il male maggiore («[...] miserie estreme / dello stato mortal; vecchiezza e morte», *Palinodia*, vv. 182-83), e insieme il bene maggiore («[...] beata / se te d'ogni dolor morte risana», *La quiete dopo la tempesta*, vv. 53-54), la «medicina di tutti i mali» (*Opere*, I, p. 649).

4. «Temere più il porto che la tempesta»

Se per la “prima” («primitiva») natura il rimedio contro il nulla è l'illusione che distoglie dalla conoscenza della nullità del tutto, con l'irruzione della ragione l'illusione diventa illusione epistemica, ragione

consistente nell'illusione che la verità sia l'affermazione dell'eterno al di là del divenire; sì che, sviluppandosi e diventando *epistème*, il rimedio suscitato dall'angoscia primitiva contiene il germe dell'angoscia moderna, cioè la ragione, che quando si libera dalla forma epistemica mostra che la verità è la nullità del tutto, mostra cioè la «tempesta» rispetto alla quale il suicidio – considerato, prima ancora che come atto effettivo, come possibilità sempre a disposizione dell'uomo – è il «porto» (P 818, *Dialogo di Plotino e di Porfirio, Opere*, I, p. 649). Ma l'*epistème* platonico-cristiana lega il suicidio all'idea di un castigo eterno e di un giudice eterno, cioè all'idea di Dio, che sta al centro del- l'*epistème*. In questo modo il rimedio (l'eterno) diventa peggiore del male (l'annullamento del tutto) e ostacola l'unico evidente rimedio contro l'angoscia per l'annientamento, il rimedio che, quando ci si rende conto che l'unico eterno è il nulla della morte – è costituito dall'andare volontariamente nel nulla. Porfirio dice che la dottrina (l'*epistème*) platonico-cristiana è la «cagione che si veggano gl'infelicissimi mortali temere più il porto che la tempesta» (*ibid.*, p. 649). Il «porto» è il suicidio; la «tempesta» è l'angoscia per la nullità del tutto e l'infelicità dell'uomo. Il «porto» è l'«unico evidente e calcolato rimedio»; che però il pensiero platonico-cristiano rifiuta in nome dell'eterno e della configurazione dell'eterno (giudice eterno, eterno castigo), ossia a ciò che per tale pensiero è il rimedio contro l'annientamento delle cose.

Zeus, dice Eschilo nelle *Supplici*, v. 594, è *tò pân mêchar*, «il sommo rimedio» – e Eschilo, sebbene anche Leopardi l'abbia ignorato, pensa il Dio nella luce dell'*epistème* (E.S., *Il giogo*, cit.), e apre la strada a Platone, al cristianesimo e all'intera tradizione occidentale – sebbene gli sia estraneo il principio dell'eternità della pena per il male commesso e pensi piuttosto all'annientamento definitivo di ogni prevaricazione.

Ma dicendo che il pensiero platonico-cristiano è la causa per la quale i mortali sono portati a «temere più il porto che la tempesta», Leopardi afferma, anche alla lettera, che il rimedio è stato peggiore del male, cioè precede anche la lettera di Nietzsche – proseguendo poi, per quanto riguarda il suicidio come unico evidente rimedio, per una strada non battuta dalla volontà di potenza di Nietzsche, ossia dall'anima della civiltà e del paradiso della tecnica. L'idea dell'eterno – l'eterno come “idea” –, anticipando e prestabilendo il divenire, lo soffoca (cfr. cap. II), e quindi soffoca anche quella forma del divenire che è la volontà di sottrarsi al divenire in cui tutto si annienta. L'uomo è nella «tempesta» e «tu – dice Porfirio a Platone – accorri, e ci annodi strettamente le braccia, e incateni i piedi» (*op. cit.*, p. 652), impedendogli di entrare, mediante il suicidio, nel porto del nulla. Il suicidio è contrario alla «prima natura», non alla «seconda», che ormai ci costituisce (*ibid.*, pp. 652-56). (Ma alle spalle di questo testo, nei *Pensieri*, Leopardi ha già pensato il suicidio dell'essere, cioè che non esiste alcuna “natura” a cui il suicidio sia contrario, perché “natura” è nascere, divenire, e il divenire è l'autodistruzione dell'essere. E tuttavia, poiché la poesia è «l'ultimo quasi rifugio della natura» – NP, XVI, II –, a contrastare il suicidio è destinato a rimanere il canto della poesia.)

5. Il suicidio e la poesia di Plotino

Come era stato aperto, così il *Dialogo* è chiuso dalla parola di Plotino, che prega Porfirio di non por fine ai suoi giorni. Fino a queste ultime

parole, il suo discorso è complementare a quello di Porfirio: il *Dialogo* affida a Plotino la considerazione della «prima natura» e a Porfirio quella della «seconda» e del suo nesso con la prima. Ma alla fine Plotino dice qualcosa che Porfirio non prevede e a cui egli non può più rispondere. Si tratta di comprendere che il rifiorire dell'illusione cristiano-platonica è il «sommo danno» per chi vede la nullità del tutto, cioè la verità - e quindi è una fioritura «mostruosa» -, *solo se* chi così vede si trova a «disperare il ritorno delle illusioni» che gli rendono sopportabile la vita (NP, V, III, 5). «Io credo - Leopardi aveva scritto al Giordani nel giugno 1820 (NP, *ibid.*) - che nessun uomo al mondo in nessuna congiuntura debba mai disperare il ritorno delle illusioni.» Si riferisce ai mesi precedenti, in cui, come egli stesso scrive al Brighenti, era sul punto di uccidersi. L'uomo non deve mai disperare il ritorno delle illusioni («i leggiadri errori», *Il pensiero dominante*, v. 112; «gli errori ispirati dalla natura, e perciò convenienti all'uomo, e conducenti alla felicità», P 421). Non deve disperare e tuttavia dispera. E la disperazione ritorna più volte nella vita di Leopardi.

Il testo di P 814-18, ripreso nel *Dialogo* da Porfirio, si riferisce appunto alla situazione di chi vede la verità terribile, ed è rimasto privo di tutte le illusioni *ad eccezione di una*, quella non «leggiadra» ma «mostruosa», in cui la tradizione platonico-cristiana alimenta il dubbio che esista un giudizio finale in cui ogni male, anche il suicidio, viene punito con una pena eterna: la situazione in cui solo l'illusione «mostruosa» è tornata a rifiorire nell'animo di chi vede la verità terribile del nulla, e nessun'altra, ed è privo anche di quell'illusione che consiste nella speranza che le illusioni salvatrici abbiano a ritornare. Trovandosi in questa situazione, Porfirio (ossia una fase, o certi tempi della vita di Leopardi) coincide con la ragione dell'uomo moderno, nel suo trovarsi unita alla traccia dell'illusione platonico-cristiana - un'unione che si addice al cristianesimo in quanto «parto mostruoso della ragione il più spietato» (P 817, corsivi miei). In questa situazione Porfirio *non è più il genio* che unisce la verità della ragione e l'illusione della poesia (NP, VII; IX; XV) - la «più sublime ed ultima filosofia» (P 436) e la suprema illusione della poesia «ultimo quasi rifugio della natura» (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, *Opere*, I, p. 788; NP, XVI, II, 4). Leopardi tornerà certamente ad essere il genio; ma Porfirio non lo è. In quanto intende chiudersi in sé e separarsi dalla totalità unitaria del dialogo (che pure include il suo separarsi), Porfirio non canta, non è poeta. Poesia è il dialogo - che include il linguaggio di Porfirio, cioè della non poesia; e includendolo lo fa diventare linguaggio poetico - esso, che in quanto intende isolarsi dalla totalità del dialogo (cioè quanto al contenuto di questa intenzione) è l'«impoetico» (P 1836; NP, VIII, II, 1).

Nella situazione di Porfirio - in cui rimane dominante, insieme alla ragione, solo l'illusione platonico-cristiana (uno degli errori «fabbricati dall'uomo», che a differenza di quelli «ispirati dalla natura» conducono all'infelicità, P 421, e il cui carattere negativo è peraltro determinato dal loro rifiorire in una coscienza che vede la verità terribile del nulla e quindi desidera di spegnere il proprio sguardo) -, in quella situazione l'«unico [...] evidente rimedio», il suicidio, è anche un *calcolato* rimedio (P 814). Il testo di P 814-18 è uno dei primi in cui compare il termine «calcolo», che servirà ben presto a Leopardi per indicare il procedimento della ragione *moderna* nel suo esser separata dalla poesia (P 1833-40; NP, VII, I). Nella sua essenza nascosta, che il pensiero di Leopardi porta alla luce, la ragione moderna è la pura visione della

verità – cioè della nullità e finitezza dell'essere –, separata dall'illusione poetica e collocata sul piano inclinato che la conduce allo sradicamento di ogni illusione e a costituirsi come quella «verissima pazzia» («assoluta e necessaria pazzia») che è la «ragione pura» (P 104), il puro «calcolo» della verità. Il discorso di Porfirio esprime appunto la ragione moderna come puro calcolo; unita peraltro alla traccia (al rifiorire mostruoso) dell'illusione platonico-cristiana. In questa prospettiva, chi sceglie il suicidio compie un «computo» senza errore, mentre scegliere la vita invece della morte «non è altro che un semplice e un manifestissimo errore, per dir così di computo e di misura: cioè un errore, che si fa nel computare, nel misurare, e nel paragonar tra loro gli utili o i danni» ai quali si va incontro vivendo e morendo (*Opere*, I, p. 658). Già Platone – si è rilevato – aveva detto nel *Protagora* (357) che «la salvezza della vita» dipende da una «*epistémè* misuratrice» (*metretikè epistémè*) con la quale si calcola in modo incontrovertibile la quantità di piacere e di dolore che tien dietro ad una determinata azione: nella ragione moderna, la *metretikè epistémè* abbandona ogni eterno, e vedendo che solo la morte è eterna e l'infelicità inevitabile, può computare senza errore che la morte è preferibile alla vita.

Plotino, che pur partecipa a questo computo e ne riconosce la verità (*op. cit.*, pp. 656-57), chiudendo il *Dialogo*, ricorda appunto a Porfirio quel che Leopardi aveva scritto al Giordani, cioè che «nessun uomo al mondo in nessuna congiuntura [deve] mai disperare il ritorno delle illusioni». Disperandone, il computo da cui risulta la preferibilità della morte rispetto alla vita è incontrovertibile e l'unico ostacolo al darsi effettivamente la morte è il permanere dell'illusione platonico-cristiana; ma per quanto vera e profonda sia la conoscenza della nullità delle cose e dell'inevitabilità dell'infelicità umana, le illusioni non tardano a ritornare, le illusioni che ridonano «il gusto della vita» e «speranza nuova», e che rendendo le cose «non indegne di qualche cura» (*ibid.*, pp. 658-59) rendono inoperante sia il calcolo evidente che rende la morte preferibile alla vita, sia il «sommo danno» prodotto, in chi vede la verità e desidera la morte, dall'illusione platonico-cristiana.

Plotino non solo ricorda a Porfirio che le illusioni salvatrici tornano a rifiorire, ma le sue ultime parole (*ibid.*, pp. 659-60) sono il rifiorire di tali illusioni. Infatti, unendosi alla ragione che vede la verità, possono essere benefiche e salvatrici solo le illusioni che rendono genio il genio, che fanno della verità la verità del genio, le illusioni che formano la grande illusione della poesia e dunque anche della poesia in cui consiste il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Porfirio può uccidersi perché è solo filosofo; Plotino non si uccide perché è anche poeta, perché è il genio, il fiore del deserto che «tutti abbraccia / con vero amor» e col suo profumo solleva verso il cielo. All'essenza della nobile natura del genio appartiene la volontà che tutti divengano un popolo di ginestre.

Porfirio non replica più. Egli ha ragione, vede la verità e l'«unico evidente e calcolato rimedio». Ma le parole di Plotino fanno rifiorire in lui l'illusione che consente di sopportare «questa fatica della vita». L'opposizione e la resistenza di Porfirio si risolvono nel canto del dialogo. Non replicando più, egli cessa di essere una voce dissonante, si unisce al canto, si lascia raggiungere dall'opera del genio: le ultime parole di Plotino sono anche le sue. Nelle parole di Plotino che esprimono il rifiorire delle illusioni salvatrici, «mostruoso» rimane quel «parto della ragione» che è il cristianesimo (P 817); perché «mostro» è innanzitutto chi vuole vivere secondo la pura ragione piuttosto che esser «secondo natura uomo» («né vuoi elegger piuttosto di essere secondo

ragione un mostro, che secondo natura uomo», *op. cit.*, p. 659). «Mostro» è la ragione moderna separata dalle illusioni e soprattutto dall'illusione poetica. Mostro è il non genio: il mostro del puro egoismo («il più schietto, il più sordido, o certo il men bello e men liberale amore di se medesimo, che si trovi al mondo», *ibid.*), che non si cura del dolore che chi si uccide arreca a chi lo ama «con tutta l'anima» (*ibid.*), cioè non corrisponde al vero amore del genio (giacché solo questo amore può essere un amare «con tutta l'anima»).

Ora io ti prego caramente, Porfirio mio, per la memoria degli anni che fin qui è durata l'amicizia nostra, lascia cotesto pensiero; non volere esser cagione di questo gran dolore agli amici tuoi buoni, che ti amano con tutta l'anima; a me, che non ho persona più cara né compagnia più dolce. Vogli piuttosto aiutarci a sofferr la vita, che così, senza altro pensiero di noi, metterci in abbandono. Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme [«porgendo / valida e pronta ed aspettando aita», *La ginestra*, vv. 132-33]: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro [«ed ordinata in pria / l'umana compagnia, / tutti fra se confederati estima / gli uomini, e tutti abbraccia / con vero amor» (*op. cit.*, vv. 128-31)]; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora. (*Op. cit.*, p. 660)

Queste ultime parole del *Dialogo* si muovono già nel clima dei versi 111-57 de *La ginestra* (NP, XIII). Ma già in una lettera dell'agosto 1820 a Pietro Brighenti (*Epistolario*, cit., p. 289) preannunciava quel clima. La ginestra non pensa più al suicidio (e nonostante tutto non ci pensa nemmeno Tristano): non perché non creda più che esso sia il vero rimedio, ma perché il fiorire della suprema illusione della poesia tiene sollevati al di sopra del nulla per la forza e la grandezza splendenti con le quali il canto del genio sente la «morte perpetua» di tutte le cose, e porta in alto con sé tutti gli uomini (NP, III). Plotino non parla della poesia; e tuttavia le sue sono parole «poetiche». Appartengono a un «dialogo» delle *Operette morali*. Il contenuto delle *Operette morali* è già interamente pensato nei *Pensieri*. Riportando questo contenuto nelle *Operette morali*, Leopardi non intende semplicemente dargli una veste poetica: assume *tutto* quel contenuto all'interno della suprema illusione della poesia. *Qualsiasi cosa* venga detta in quel contenuto, essa, ripresentandosi nella poesia delle *Operette morali*, vien detta all'interno della suprema illusione salvatrice, in cui la volontà di morte impallidisce e si porta sullo sfondo, nell'atto stesso in cui la poesia è il puro sguardo della poesia del genio che vede con verità la morte di tutte le cose.

VI

IL DIO CRISTIANO COME *DEUS SIVE NATURA*

I

Il cristianesimo come possibilità infinita

1. Il cristianesimo come sintesi di natura e ragione

Nonostante la sua complessità, l'interpretazione del cristianesimo si mantiene in Leopardi sostanzialmente all'interno del principio espresso, già prima della crisi del 1819, in *P* 37 (che risale all'anno precedente): il cristianesimo (la «Religione») è «accordo», «armonia», dunque, essenzialmente, sintesi che compone la «nemicizia» tra le «due gran madri delle cose»: natura e ragione. Nel pensiero di Leopardi la progressiva determinazione del senso di questa inimicizia è quindi la progressiva determinazione del senso del cristianesimo. In *P* 37 è ancora presente la convinzione che il cristianesimo non sia illusione: senza il cristianesimo, inteso soprattutto come amore di Dio e speranza nella vita futura (il tema del Dio fatto uomo è pressoché assente), le grandi e nobili azioni dell'uomo sono «vere e prette illusioni», «chimere», mentre «colla Religione sono verità» (cfr. anche *P* 44-45). L'«armonia» di natura e ragione, nel cristianesimo è «mirabile».

Con l'emergere del carattere inevitabilmente illusorio del cristianesimo («Quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione», *P* 335), il cristianesimo non perde il suo carattere originario di sintesi di natura e ragione. L'illusione cristiana è questa sintesi. Il cristianesimo è natura, perché è volontà di esistere, volontà che «le cose sieno cose» (*P* 411) e dunque «grandi e grandemente vissute» – sì che Gesù Cristo vede nel «mondo», cioè nella società, che è un prodotto essenziale della ragione, il «perpetuo nemico della virtù dell'innocenza dell'eroismo della sensibilità vera, d'ogni singolarità dell'animo della vita e delle azioni, della natura in somma» (*P* 112). E il cristianesimo è ragione, perché ha «solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana» (*P* 105); e quindi nel cristianesimo le cose non riescono ad essere cose, o riescono ad esserlo solo in un'altra vita. In questo modo, *per chi crede* (per chi vive all'interno dell'illusione cristiana, distogliendo gli occhi dalla verità terribile del nulla e lasciando nel nulla solo le cose di questo mondo), il cristianesimo riesce ad essere, come «vero e puro Cristianesimo», lo stato «il più felice possibile in questa vita» (*P* 431); sebbene, in quanto determinato dalla ragione, ha «effettivamente peggiorato gli uomini» (*P* 80) e «l'uomo era più felice prima che dopo il Cristianesimo» (*P* 431).

D'altra parte la sintesi cristiana di natura e ragione, in cui il cristianesimo consiste, è *accidentale*, perché la ragione irrompe accidentalmente nella natura (ed è una sintesi *specific*a, sebbene emergente, tra le molte che si costituiscono dopo quell'irruzione). Il cristianesimo stesso, quindi, come sintesi che include la ragione, non è necessariamente richiesto dalla natura (cfr. cap. IV, II). «Il Cristianesimo

[...] era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza e dalla natura» (P 337): non perché ignoranza e natura non producono errori, ma perché gli errori della natura (le illusioni che sono «gli errori ispirati dalla natura, e perciò convenienti all'uomo, e conducenti alla felicità» (P 421) non implicano necessariamente, ma anzi si tengono lontani dagli errori «fabbricati dall'uomo» (*ibid.*) e «nati dai lumi». La natura occulta la nullità propria e di tutte le cose; la ragione la svela. Ogni sintesi di natura e ragione è quindi una contraddizione. Anche il cristianesimo. Non vi può essere dunque implicazione necessaria tra natura e ragione, e tra natura e cristianesimo. E dire che non può sussistere questa implicazione necessaria significa che l'uomo non «doveva esser filosofo» inevitabilmente (P 364), non doveva inevitabilmente gustare il frutto dell'albero della scienza (P 394 sgg.), non «doveva essere inevitabilmente infelice» (P 364). «L'uomo senza società [quindi senza ragione] non ha per natura o istinto, nessuna idea di Religione, e non ne ha verun bisogno» (P 371).

Ma se ragione e cristianesimo non possono essere necessariamente implicati dalla natura, una volta però che la ragione irrompe nella natura e la corrompe, il cristianesimo è necessariamente implicato dalla natura corrotta (cfr. cap. IV, II): quando nacque, esso era l'unico «rimedio» applicabile a quei tempi.

2. Il presentimento inconscio della natura

Una volta corrotta, la natura inventa la rivelazione cristiana. Deve inventarla affinché l'uomo possa continuare a vivere. È appunto l'inevitabilità di questa invenzione che Leopardi, a più riprese, chiama l'«accordo essenziale» del cristianesimo col suo pensiero («la Religione si accorda mirabilmente col mio sistema», P 406). La corruzione accidentale della natura, «l'infelicità conseguente dell'uomo» (P 420) e quindi la necessità di un «rimedio» contro la «malattia mortale» della ragione - la necessità della «Redenzione» (P 1004) - costituiscono la sequenza fondamentale che il pensiero di Leopardi trova confermata dal cristianesimo e confermate il cristianesimo. Il cristianesimo è l'errore che la natura doveva produrre affinché l'uomo potesse continuare a vivere. La natura doveva produrlo perché era stata corrotta.

La tradizione vetero-neotestamentaria, per Leopardi, conferma ed è confermata dalla sequenza corruzione-redenzione, non solo perché è inevitabile che la corruzione conduca alla rivelazione, ma anche perché ciò che sostanzialmente la tradizione biblica - la rivelazione - intende esprimere al di sotto della sua forma esplicita, è *appunto quella sequenza*, che dalla corruzione conduce alla redenzione. La forma esplicita del cristianesimo è ciò che era «indispensabile» che la natura inventasse per far sopravvivere l'uomo dopo il prevalere della ragione. Ma il cristianesimo (in unità con la sua radice vetero-testamentaria) non può dire esplicitamente questo suo dover essere inventato dalla natura; altrimenti esso non potrebbe illudere ed essere il «rimedio» della «malattia mortale» della ragione. Tuttavia il pensiero di Leopardi ritiene di poter scorgere, al di sotto della forma esplicita del cristianesimo, la sua essenza inconscia, dove corruzione e redenzione (che nella loro veste mitica appartengono alla forma esplicita) sono pensate, rispettivamente, come l'evento in cui la ragione, irrompendo nella natura, svela la terribile verità della nullità di tutte le cose - e della natura stessa e cioè di Dio stesso e come l'evento in cui la natura

corrotta si sforza di ripristinare la propria integrità originaria, per quanto le può essere consentito dalla ragione ormai «radicata in un posto più alto del primitivo» (P 404).

La forma esplicita del cristianesimo illude (e dà la felicità consentita dalla ragione); l'inconscio di tale forma no. È inevitabile che sia così (anche se questa inevitabilità rimane implicita nel pensiero di Leopardi): l'illusione può essere prodotta dalla natura in quanto la natura è in qualche modo il presentimento della nullità del tutto, dalla quale si difende producendo le illusioni. Quel presentimento, dunque, abita le pieghe più profonde di ogni illusione; è il loro "inconscio" - anche se Leopardi non usa questa espressione. Il tema dell'occultamento della verità, da parte della natura, è fondamentale nel pensiero di Leopardi: l'inconscio è appunto ciò che nell'occultamento rimane occultato. Ma per difendersi dalla verità la natura deve in qualche modo avvertire la verità. Altrimenti la volontà di difendersene otterrebbe il suo effetto in modo casuale. Ma per Leopardi che la natura riesca a difendersi dalla verità e a rendere l'uomo felice non può essere un effetto del caso. Lo conferma la circostanza che per Leopardi si deve escludere che il perfezionamento della civiltà possa dare all'uomo la felicità, appunto perché il perfezionamento è dovuto al caso (P 1570-72). Ma, sebbene Leopardi non lo rilevi esplicitamente, sarebbe un caso anche che la natura riesca a difendersi dalla verità senza averne alcun presentimento - un presentimento occultato, inconscio, dunque. È perché ne ha il presentimento che può occultarla.

Il discorso esplicito di Leopardi implica cioè (sebbene in esso tale implicazione non compaia) che il presentimento della verità appartenga già alla natura primitiva, incorrotta - già prima, dunque, dell'irruzione della ragione. Dunque la ragione, sopraggiungendo, attiva, porta alla luce (e daccapo per esplicitazioni progressive) il presentimento inconscio della verità, originariamente presente nella natura. La visione della verità, operata dalla ragione, accade, è un caso, come visione esplicita, non come presentimento inconscio. Tale presentimento è quindi l'inconscio dell'illusione, giacché l'illusione è appunto il velo che la natura getta sulla verità. Appunto per questo è possibile scoprire, anche al di sotto della forma esplicita dell'illusione cristiana, la sua essenza inconscia, in cui la verità terribile, la nullità di tutte le cose, è in qualche modo avvertita.

E quando Leopardi afferma che «il senso *letterale* [...] della *Genesi*» (il primo corsivo è mio) è «profondissimo e conforme alla più sublime ed ultima filosofia» (P 434-36), tale conformità si riferisce sì al tema centrale, nel pensiero di Leopardi, che la perfezione dell'uomo è originaria e la corruzione derivata, ma non si riferisce al senso sostanziale di tale perfezione e cioè all'essere, tale perfezione, l'occultamento della verità terribile della nullità del tutto e della natura e di Dio stesso; e nell'essere, la corruzione, il disvelamento di tale nullità. Nell'interpretazione di Leopardi il Dio del *Genesi* è la natura che occulta la nullità del tutto; ma il senso letterale del *Genesi* non dice che Dio occulta la nullità del tutto e di se stesso, Dio, nel senso «letterale», crede di essere eterno e caccia Adamo dal paradiso terrestre perché non abbia a mangiare dell'albero della vita e vivere anche lui in eterno.

Per questa complessa struttura concettuale, dunque, Leopardi può dire nei *Pensieri* che il cristianesimo è illusione e, insieme, che esso conferma ed è confermato dal suo pensiero. E subito dopo aver detto che il cristianesimo è il parto più «mostruoso» della ragione e il «sommo danno» - quando impedisce il suicidio in chi, disperando il ritorno delle

illusioni che salvano, vede la verità -, può affermare che i *Pensieri*, relativamente al loro «principale insegnamento» (la degenerazione della felicità originaria), sono «altrettante prove dirette di uno dei dogmi principali del Cristianesimo, e, possiamo dire, della verità dello stesso Cristianesimo» (P 1004, 1° maggio 1821).

3. Altro aspetto della “concordanza” con il cristianesimo: Dio come infinita possibilità

Parallelamente alla comprensione del senso del cristianesimo viene sviluppata nei *Pensieri* la distruzione dell'*epistème* e degli eterni - la distruzione dell'“idea” (cfr. cap. II). In questo secondo processo Leopardi mostra un ulteriore aspetto della sua “concordanza” col cristianesimo, perché per lui il Dio biblico-cristiano non è il Dio greco - il Dio platonico il cui pensare e il cui agire sono limitati dall'“idea” -, ma è libertà assoluta e onnipotenza infinita (cfr. cap. III).

Viene alla luce, questo tema, nei grandi “pensieri” dell'estate 1821, che rendono esplicito quel significato più ampio della “natura”, per il quale essa non è semplicemente l'ordine naturale in cui l'uomo si trova, ma è l'infinito processo di produzione e distruzione di infiniti mondi e ordini naturali. Leopardi continua a chiamare “Dio” la natura così intesa, appunto perché pensa che il Dio biblico-cristiano sia quella libertà assoluta e onnipotenza infinita che compete alla natura come infinito processo di produzione e distruzione di mondi infiniti. Come produzione e distruzione infinita delle cose, Dio (la natura) è il divenire stesso in cui tutte le cose provengono dal nulla e vanno nel nulla. La stessa onnipotenza di Dio emerge «in mezzo al nulla» e in questo senso è «un nulla [egli] medesimo». Anche Dio può dire di sé quello che di sé dice Leopardi nei primi “pensieri”: «io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo» (P 85). «Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla», si dice nel grande pensiero 1339-42 del luglio 1821, che apre la serie di riflessioni dove la nullità e la libertà di Dio si presentano con una radicalità essenzialmente più profonda che nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling.

Poiché la potenza di Dio sorge senza necessità dal nulla, come puro caso «nessuna cosa è assolutamente necessaria» (P 1341), nemmeno l'«Essere onnipotente» (P 1620), essa è onnipotenza e libertà assoluta. Nessun eterno la limita. Da ultimo, l'onnipotenza e libertà infinita di Dio - cioè della natura - è l'onnipotenza e libertà infinita del nulla. «Distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose [distrutto l'eterno], è distrutto Iddio» (P 1342), ossia è distrutta la forma greca del Dio cristiano; ma è per questa distruzione che il pensiero di Leopardi ritiene di aver sgombrato la strada che conduce al significato autentico di questo Dio. Infatti, è perché non esiste alcun «assoluto» - alcun ente necessario ed eterno che si ponga come modello di ogni divenire -, che esiste quell'infinita libertà e onnipotenza di Dio («Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità d'ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio», P 1619), che per Leopardi sono i tratti autentici del Dio cristiano. «L'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta» (P 1623). Dio non è «il migliore di tutti gli esseri possibili», perché non esiste qualcosa che sia il migliore o il peggiore *in senso assoluto*, bensì qualcosa che è il migliore o il peggiore *relativamente* a un certo ordine di enti. Sì che Dio va considerato «come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (P 1620)². Ma «i suoi rapporti verso gli

uomini e verso le creature note, sono perfettamente *convenienti* ad essi; sono dunque perfettamente buoni» (P 1621). Tali rapporti costituiscono la *natura*, intesa come «ordine naturale» (P 56) in cui l'uomo vive, e quindi la loro «convenienza» perfetta e perfetta «bontà» è da ultimo quella stessa «misericordia» con cui la natura, così intesa, nasconde all'uomo la nullità di tutte le cose.

Il Dio-natura, come libera e infinita produzione e distruzione di ordini e mondi infiniti, è la figura che diventa esplicita in questi «pensieri» dell'estate 1821 e che costituisce il tramite fondamentale verso la natura come gioco senza perché dell'«empia natura»³. E tuttavia il rapporto che l'infinita libertà di Dio – ossia della «natura» – intrattiene con l'«ordine naturale» che ci è noto, ossia con la «natura» intesa come «ordine naturale» in cui vive l'uomo, mantiene i caratteri della «natura» così intesa e che fino allora era stata al centro dei *Pensieri*. Soprattutto il carattere di quella «convenienza» della natura all'uomo, per il quale la natura salva l'uomo dalla verità. La distinzione tra queste due «nature» non ha nulla a che vedere con la distinzione tra «prima natura» e «seconda natura» (P 2402-03; *Dialogo di Plotino e di Porfirio*), ma è lo sviluppo, nel pensiero di Leopardi, del senso della «prima natura» – sviluppo, peraltro, che conserva, nel punto di arrivo, il punto di partenza. Poiché i «rapporti» tra il Dio-natura, «racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili», e la natura come «ordine naturale» in cui vive l'uomo sono «perfettamente *convenienti*» a quest'ordine, e «perfettamente buoni», per questo motivo («così»), si dice in P 1621, «resta in piedi tutta la Religione e l'infinita perfezion di Dio, che si nega come assoluta, si afferma come relativa, e come perfezione nell'ordine di cose che noi conosciamo, dove le qualità che Dio ha verso il mondo sono relativamente a questo, buone e perfette». Ma quei «rapporti» di Dio verso l'«ordine naturale» in cui l'uomo vive *costituiscono* appunto l'«ordine naturale» in cui l'uomo vive, cioè la «natura» (il Dio) a cui si erano finora rivolti i *Pensieri*, e a cui si erano dunque rivolti i «pensieri» del dicembre 1820 dedicati al cristianesimo; sì che l'affermazione che «resta in piedi tutta la Religione» di P 1621 ha lo stesso significato dell'accordo che sin qui il pensiero di Leopardi ha stabilito tra sé e il cristianesimo.

In altri termini, nonostante l'introduzione del Dio-natura come libera e infinita produzione e distruzione di mondi e ordini naturali infiniti, tale Dio ha, rispetto all'uomo, quella stessa «misericordia» che la natura mostra di avere occultando l'infelicità dell'uomo e la nullità delle cose; e nonostante l'introduzione di quel Dio, il senso in cui nel dicembre 1820 e nel maggio 1821 (P 1004) i *Pensieri* affermano di confermare di essere confermati dal cristianesimo (secondo la complessa struttura concettuale che sopra è stata delineata), è il *senso stesso* dell'affermazione di P 1621 che, «così, resta in piedi tutta la Religione». Il principio della teologia cristiana che Dio poteva «farci affatto diversi» da come siamo e «ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose, e aver con loro que' rapporti di quella natura che vuole» (P 1622) coincide per Leopardi con l'onnipotenza e infinita possibilità del Dio-natura.

4. Il cristianesimo, l'infinita possibilità di Dio, il divenire

I *Pensieri* hanno già *esplicitamente determinato* in che senso essi parlano di «verità» del cristianesimo e quindi non ci si deve lasciar ingannare dalla presenza di questa espressione, o di altre analoghe,

quando esse compaiono successivamente a quella determinazione - per esempio nell'estate 1821 (*P* 1613-46): «A me pare che il mio sistema appoggi il Cristianesimo in luogo di scuoterlo», *P* 1642; ecc. Debbono venire intese in base al senso che i *Pensieri* hanno loro già assegnato. Altrimenti i *Pensieri* diventano un incomprensibile andirivieni di prese di posizione favorevoli e di prese di posizione sfavorevoli rispetto al cristianesimo. L'incoerenza è di chi non sa leggere questi grandi testi - come è frequentemente accaduto in chi vi si è avventurato - : non è l'incoerenza di un testo che per la sua potenza apre la strada all'intera filosofia contemporanea.

In *P* 1643, ad esempio, Leopardi afferma che il suo pensiero, «abbracciando e ammettendo quasi tutto il sistema dell'ateismo, negando tutti i sistemi [che affermano l'assoluto e l'eterno] [...], e pur facendone risultare l'idea costante di Dio, religione, morale [nel senso che "la morale dipende da Dio" e non viceversa, *P* 1642] [...]» gli pare («mi par») «l'ultima e decisiva prova della religione; o se non altro che non può per ragioni esser dimostrata falsa quella rivelazione, che d'altronde avendo prove di fatto, si deve tenere per vera, perché il fatto nel mio sistema decide, e la ragione non se gli può mai opporre». Ma il senso di questa impossibilità di dimostrare la falsità della rivelazione, il senso cioè del suo dover essere tenuta per vera, è già stato stabilito dai *Pensieri*: la rivelazione è "vera" perché era indispensabile che fosse inventata dalla natura, dopo il prevalere della ragione, affinché fosse consentito all'uomo di sopravvivere; e anche perché nella sua forma esplicita essa afferma quello stato primordiale di perfezione dell'uomo, corrotto poi dalla volontà di sapere, che sta al centro del pensiero di Leopardi; e infine perché l'essenza inconscia della forma esplicita della rivelazione parla appunto della corruzione per la quale l'uomo, venendo a sapere ciò che egli non doveva sapere - la verità terribile della nullità del tutto -, ha perduto la felicità.

Ciò che decide, per il pensiero di Leopardi, è il "fatto": il fatto dell'esistere, «le cose di fatto» (*P* 1341), il fatto del divenire (dello sporgere provvisoriamente dal nulla). Il "fatto" decide perché è il fondamento ultimo di ogni sapere, «in realtà è la sola ragione del tutto» (*ibid.*). Ogni altra ragione che voglia dominare e quindi opporsi a questa ragione originaria che è il riconoscimento stesso del fatto, è impossibile. È l'impossibile ragione epistemica. Poiché «il fatto decide» - poiché il riconoscimento del divenire è decisivo - e poiché la ragione epistemica intende anticipare il fatto («giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale», *P* 1342), essa rende impensabile il fatto, e quindi essa è impossibile. Il testo di *P* 1643 afferma la solidarietà del fatto con il cristianesimo. Il pensiero di Leopardi anticipa tutti i tentativi della cultura contemporanea di liberare il cristianesimo dalla filosofia greca. Ma in Leopardi questa liberazione è pienamente consapevole di sé. Egli intende l'essenza inconscia del cristianesimo come affermazione della libertà assoluta (la intende così, prima di Schelling e prima e in modo filosoficamente più consapevole di Dostoevskij) e dell'assoluto divenire dell'esistenza. Nella sua essenza inconscia, quindi, il cristianesimo è certamente la verità, cioè la coscienza profonda della nullità di tutte le cose, e dunque è anche la coscienza profonda della nullità di Dio. Nella sua essenza inconscia la rivelazione cristiana è provata dal fatto, ha «prove di fatto» (*P* 1643): è provata dal divenire del tutto, che esclude ogni eterno. Ma ciò che provvisoriamente viene a sporgere «in mezzo al nulla» è "natura", volontà di esistere e quindi di illudersi; e da questa volontà di

esistere, di sopravvivere, di salvarsi è prodotta la forma esplicita della rivelazione cristiana; che è “vera”, perché è “verità reale”, cioè reale capacità di illudere l'uomo e quindi di assicurargli la sopravvivenza in una certa epoca della sua storia.

Il testo di *P* 1643 dichiara di ammettere «quasi tutto il sistema dell'ateismo» - e non può essere diversamente per un pensiero che negando ogni eterno e ogni assoluto e quindi “distruggendo” il Dio dell'intera tradizione occidentale, pone il nulla come principio di tutte le cose e di Dio stesso, cioè come principio del Fondamento stesso degli enti. (Temi, questi, che compaiono per la prima volta nel pensiero di Leopardi, e che diventano caratteristici del pensiero contemporaneo, N. Hartmann, M. Heidegger, per quanto riguarda il rapporto tra il nulla e il Fondamento.) I “pensieri” dell'estate 1821 (*P* 1339-42, 1461-64, 1613-27, 1637-46) portano alla luce l'implicazione tra la negazione dell'“idea” eterna e immutabile e la salvezza di quello che per Leopardi è il tratto ineliminabile dell'autentico concetto cristiano di Dio: la sua infinita libertà e onnipotenza. Giacché se esiste un *qualsiasi* ordine eterno, Dio non può essere onnipotenza e libertà infinita. (Ma un ordine eterno non può esistere, perché rende impensabile il divenire. Ergo.) Concependo il Dio cristiano come Fondamento onnipotente e assolutamente libero e fondato sul nulla, Leopardi volta le spalle all'intera tradizione cristiana. Trovandosi in accordo col concetto “cristiano” di Dio, il pensiero di Leopardi coincide con un cristianesimo che incomincia da lui (e che andrà prendendo sempre più piede nella cultura contemporanea, soprattutto in seguito alle interpretazioni del cristianesimo proposte da Hegel e da Schelling - e anche se nel pensiero di Ockham è reperibile un forte presentimento, peraltro tutto interno alla fede cristiana, di quanto è richiesto sul piano morale dall'onnipotenza e dalla libertà di Dio).

La novità del cristianesimo di Leopardi appare anche in questi “pensieri” dell'estate 1821, che portano a termine la distruzione più radicale di ogni eterno (cfr. cap. III, III, 1). Poiché non si possono ammettere «le idee di Platone indipendenti da Dio, e i modelli eterni e necessari delle cose», «Dio non ha [...] nè può avere alcuna morale»: «la morale per tanto è creata da lui come tutto il resto, e [...] egli era padrone di mutarla a tenore delle diverse circostanze del genere umano, siccome è padrone di darne una tutta diversa, e anche contraria, o anche non darne alcuna» (*P* 1638). E poiché Dio, come onnipotenza e libertà infinita, racchiude in sé tutte le possibilità (che sono infinite, perché «nessuna affermazione o negazione è assolutamente vera», *P* 1623), ne viene che, «se è possibile un modo di essere contrario a quello che noi concepiamo in Dio e nelle cose a noi note (che certo è possibile, non essendovi ragione assoluta e indipendente che lo neghi), Iddio non sarebbe nè infinito nè perfetto, anzi [sarebbe] imperfettissimo, s'egli non esistesse anche in quel modo, e non fosse in perfetta relazione e convenienza con quel modo di essere» (*P* 1626). Il rapporto di Dio «verso noi» è «una sola delle infinite sue essenze»; ma in questo rapporto «egli esiste verso noi in quel modo che la Religione insegna» (*ibid.*). Il che, dunque, per il pensiero di Leopardi significa che Dio esiste verso di noi, da un lato, secondo quella forma esplicita del messaggio cristiano, per la quale la felicità originaria dell'uomo, tutelata da Dio, viene perduta per la volontà di sapere e in qualche modo ricostituita dalla redenzione; dall'altro lato, secondo l'inconscio essenziale di questa forma esplicita - l'inconscio che coincide col pensiero di Leopardi, e per il quale Dio è la natura che tutela la felicità dell'uomo occultandogli la

nullità di tutte le cose e di Dio stesso. Nell'infinità di modi in cui Dio può esistere (Dio, cioè l'infinita possibilità che è necessariamente richiesta dall'inesistenza di ogni eterno), l'uomo è in rapporto a quel modo dove Dio è la natura che emerge «in mezzo al nulla» e consente all'uomo di sopravvivere nascondendogli la sua essenziale nullità e infelicità. Gli infiniti altri modi possibili sono assolutamente inconoscibili («Non conosciamo se non una sola parte dell'essenza di Dio») perché sono assolutamente imprevedibili. Essi *non* sono infatti degli eterni. Non esiste nulla di eterno. La realizzazione dei possibili è infatti lo stesso uscire dal nulla, da parte della realtà.

II

L'identità del possibile e del nulla

1. Sull'autocoscienza del nichilismo

Il pensiero di Leopardi conduce il nichilismo dell'Occidente (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit.) alla forma più avanzata di coscienza di sé: quella, procedendo oltre la quale, il nichilismo si saprebbe *come nichilismo*, come errore infinito – ossia come affermazione che l'essente in quanto essente è nulla e quindi rifiuterebbe se stesso (NP, I, III, 4-5). Il senso determinato della forma più avanzata in cui si presenta l'autocoscienza del nichilismo dell'Occidente sarà indicata nel penultimo capitolo di questo lavoro. Qui si ribadisce che quando Leopardi afferma esplicitamente che l'essente è nulla, «nullità delle cose», non giunge a vedere il nichilismo come nichilismo e dunque come errore che è necessario rifiutare, ma intende dire che l'ente esce dal nulla e vi ritorna. Come l'intero pensiero dell'Occidente, anche il pensiero di Leopardi *non* vede che, affermando che l'essente *esce* e *ritorna* nel nulla, si afferma che l'essente in quanto essente è nulla e *cioè* si afferma l'impossibile, il necessariamente inesistente – l'affermazione in cui consiste l'estrema follia dell'Occidente. Affermando in modo esplicito la nullità dell'essente (la nullità di ciò che non è un nulla), il pensiero di Leopardi giunge a *pronunciare* le parole della follia estrema. Ma, in quanto appartiene all'Occidente, il pensiero di Leopardi non vede la follia nelle parole della follia. La visione della nullità di tutte le cose produce certamente, per Leopardi, «una verissima pazzia» (P 104); ma, appunto, si tratta di una pazzia *verissima*: appunto perché la verità è, per il pensiero di Leopardi, il processo in cui tutte le cose escono dal nulla e vi ritornano (e si tratta, sappiamo, di ciò che per l'intera tradizione occidentale è la verità originariamente evidente, dal cui orrore la tradizione occidentale tenta di difendersi evocando l'eterno al di là e al di sopra del divenire: l'eterno che, a partire dal pensiero di Leopardi, viene distrutto dal pensiero contemporaneo). Nemmeno Leopardi può comprendere che la pazzia provocata dalla visione del divenire dell'essente non può essere «verissima» ma è *falsissima* pazzia, l'estrema follia. L'estrema follia dell'Occidente è pensare che l'essente in quanto essente è niente. Nel pensiero di Leopardi c'è solo un velo che impedisce all'identità dell'essente e del niente di mostrarsi; ma ciò che esso lascia intravedere al di là del velo è grandioso – la grandezza che compete all'estrema follia. Se il nichilismo riuscisse a vendersi – a sapersi *come* nichilismo ossia come affermazione di ciò che è necessariamente e assolutamente inesistente –, si dissolverebbe, nel senso che apparirebbe come oltrepassato, come un passato, e resterebbe lo sguardo che nega il nichilismo. Il punto in cui il nichilismo è così vicino a vedersi che appena un passo oltre di esso il nichilismo si vedrebbe e resterebbe soltanto lo sguardo che lo rifiuta, è l'estrema frontiera dell'Occidente. E il pensiero di Leopardi è giunto a questo

punto, quasi al bivio tra la follia e la non follia; con la grandezza, quindi, che è riuscito a dispiegare per il suo essersi spinto sino a questa estrema frontiera.

Il velo di questa frontiera risulta ancora più sottile se si tiene presente che per Leopardi la visione del modo in cui stanno le cose è, sì, «pazzia *verissima*», e tuttavia questa verità è «pazzia». La pazzia fa vedere l'impossibile. Per il pensiero di Leopardi, guardando la verità si vede dunque l'impossibile, si vede la realtà dell'impossibile, l'impossibilità divenuta realtà e necessità. Ma l'essenza della pazzia e dell'impossibilità è la contraddittorietà dell'essente. Forma preminente di tale contraddittorietà è la nullità dell'essente. Sin dai primi "pensieri" Leopardi, si è visto, afferma che la natura corrotta dalla ragione è il luogo (limitato) in cui resta realmente negato il principio di non contraddizione, cioè l'opposizione del nulla e dell'essente. Quando il pensiero di Leopardi estenderà alla totalità dell'ente la contraddittorietà di quel luogo, verrà ad affermare che l'esistenza è l'identità dei non identici e la non identità dell'identico. Si troverà dunque sull'orlo dell'abisso in cui si pensa che quegli assolutamente non identici che sono l'essere e il nulla sono identici, e che quell'assoluta identità che è l'identità con sé dell'essente è l'identità in cui l'essente è identico a quell'assolutamente altro da esso che è il nulla.

Si può dire, anzi, che il pensiero di Leopardi non si trattienga sull'orlo, ma scenda nell'abisso: pensare che il suicidio non sia semplicemente atto umano, ma appartenga all'essenza dell'essere in quanto essere, significa scendere nell'abisso, appunto perché il suicidio dell'essere in quanto tale è l'incarnazione del negativo nel positivo, l'identità del positivo e del negativo. E tuttavia il pensiero di Leopardi *non* squarcia il velo dell'estrema frontiera dell'Occidente, portandosi oltre il quale lo sguardo resterebbe, come si è detto, il puro vedere l'impossibilità dell'abisso in cui è disceso, l'impossibilità del (contenuto del) nichilismo. Il pensiero di Leopardi rimane pensiero dell'Occidente. Rimane anzi la forma più rigorosa di tale pensiero, perché non gli rimane che compiere un passo per scorgere la *falsissima* pazzia dell'Occidente. Rimane pensiero *dell'Occidente* perché, pur giungendo a scorgere che il divenire è il suicidio della totalità dell'essere, cioè l'incarnazione del negativo nel positivo, l'identità del positivo e del negativo, ciononostante, in tale pensiero, questa «pazzia» non appare come l'essere certi di un contenuto impossibile, che non può esistere, ma, appunto, come «*verissima* pazzia».

2. L'infinita possibilità e il nulla

La grandezza del pensiero che si porta sino all'estrema frontiera dell'autocoscienza del nichilismo (la grandezza della follia, dunque) appare anche nel modo in cui il pensiero di Leopardi intende l'infinita possibilità che costituisce Dio. Poiché nessun essente è eterno, «nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta» (P 1645). Cioè non esiste *epistème*. Ossia è possibile tutto, tutti gli infiniti rapporti tra le cose sono possibili: «tutte le cose son dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l'infinita possibilità» (*ibid.*).

Poiché di fatto le cose sono - sono come ciò che è entrato nell'essere -, esse, per entrare nell'essere, devono essere possibili: la loro possibilità preesiste al loro sopraggiungere nell'essere; e poiché nulla è eterno (ossia non esiste alcun impossibile, alcuna negazione di un

eterno innegabile), la possibilità è infinita, senza limiti, senza i limiti costituiti dagli eterni innegabili. L'infinita possibilità è Dio; ma l'infinita possibilità non è un essente eterno. Non esiste infatti nulla di eterno. Leopardi lo ribadisce all'inizio dei "pensieri" che sviluppano il tema dell'infinita possibilità: «Niente preesiste alle cose. Nè forme o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così o così [...]. *Tutto* è posteriore all'*esistenza*» (P 1616). Se *tutto* è posteriore all'*esistenza*, la preesistenza della possibilità infinita si costituisce *al di fuori e prima del tutto*. L'infinita possibilità *preesiste cioè nel nulla*. L'infinita possibilità, in cui Dio consiste, è raccolta nel nulla, è il nulla. È l'assoluta negatività del nulla. Qui, il nulla non ha nulla a che vedere con il "nulla" dei mistici, o con il "nulla" della tradizione filosofica che dal neoplatonismo giunge a Schopenhauer e a Heidegger. L'infinita possibilità, in cui consiste Dio, è l'assoluta negatività del *nihil negativum*, o vi si trova raccolta. È in relazione a tale raccogliersi che «il principio di Dio», ossia dell'infinita possibilità, è il nulla.

(E per Leopardi - che come gran parte del pensiero occidentale rende retroattivo il senso ontologico del linguaggio - l'assoluta negatività del nulla è già pensata, dalla più antica lingua latina, nella parola *nihil*, P 2306-12. Egli intende *nihil* come *ne hil*, riportando la radice *hil* a ὕλη e a *silva*, che nominano la *materia*, e cioè lo stesso esser cosa: «*materia o cosa esistente*», P 2309. Egli crede cioè che, ancor prima del pensiero filosofico-ontologico, il linguaggio identifichi l'essere in quanto essere con la materia - ossia con ὕλη, *hil*, da cui *nihilum*, e non viceversa, P 2310 - ; sì che *nihil*, equivalendo a *ne hil*, *ne hilum*, cioè significando «nessuna materia», proprio per questo significa l'assolutamente nulla, *nihil absolutum*, *nihil negativum*: «nessuna *materia*, cioè *nessuna cosa*», «ovvero *non materia*, *non cosa*, cioè, insomma, e formalmente ed espressamente *nulla*», P 2311. Ed è appunto a questo significato «formalmente ed espressamente» *assoluto* del nulla che il pensiero di Leopardi continua a riferirsi.)

Scendendo nell'implicito dell'indicazione esplicita di Leopardi, l'identità tra il nulla e la possibilità infinita (o il raccogliersi di questa in quello) può essere rilevata anche seguendo il percorso inverso. *Tutto* l'essente proviene dal nulla, dall'assoluta negatività del nulla (e vi ritorna). È questo, ormai, il pensiero dominante della cultura occidentale. Alle spalle di tutto ciò che incomincia ad essere (e ormai, per la cultura dell'Occidente, non esiste e non può esistere alcunché che non incominci ad essere) non esiste alcunché, ossia vi è il nulla, non esiste nulla.

D'altra parte, qualcosa può uscire dal nulla solo se il suo essere (al di fuori del nulla) è possibile. Ma la sua possibilità non può incominciare col suo essere, altrimenti il suo essere, e dunque la sua possibilità, prima di essere sarebbero impossibili e quindi l'essente non potrebbe mai uscire dal nulla. La possibilità dell'essente preesiste dunque all'incominciare ad essere da parte dell'essente. Ma solo il nulla preesiste all'essente - ossia non preesiste nulla all'essente. La possibilità è dunque identica al nulla. Il nulla è la possibilità dell'essente, o la tiene raccolta in sé. E poiché nessun essente è eterno, la possibilità dell'essente è infinita. L'infinita possibilità è il nulla - o raccolta nel nulla, principiata da esso. Il nulla è l'infinita possibilità. Quando, come nel pensiero di Leopardi, si chiama "Dio" l'infinita possibilità, si dice dunque che Dio è il nulla, l'assoluta negatività del nulla. L'infinita possibilità è «necessaria ed eterna». Se venisse meno non potrebbe più incominciare ad esistere alcun essente. Ma il nulla è

appunto l'unico eterno: «Sola nel mondo eterna» - la morte. Il nulla che precede l'esistenza è il nulla che la segue. Eterno quello, come questo. Lo stesso unico eterno.

Che il nulla *coincida* con l'infinita possibilità, e che il nulla la *raccolga* in sé non significano lo stesso. Ma questa ambiguità appartiene all'essenza stessa del pensiero di Leopardi, cioè all'essenza del pensiero dell'Occidente. In quanto il nulla è «principio» della possibilità infinita e la raccoglie in sé, il nulla differisce dalla possibilità, come il principio differisce dal principiato, il tutto dalla parte. Ma, insieme, per il pensiero di Leopardi il nulla non può differire dalla possibilità, perché la possibilità non è un luogo eterno (una eterna positività), non è qualcosa di positivo. Per il pensiero di Leopardi, infatti, la possibilità non può essere quell'eterno che sarebbe il modo di essere del possibile, e che quindi, daccapo, sarebbe un Essere eterno che si libra al di sopra del divenire, rinnovando il «sogno di Platone» con una moltiplicazione infinita degli archetipi. Poiché la possibilità preesiste *alla totalità* dell'essere, la possibilità non è un modo di essere, e non può essere quindi un ente eterno costituito da tale modo. Ma la possibilità non può essere nemmeno prodotta dal nulla e differire da esso come il principiato differisce dal principio: il nulla non ne può essere il "principio", perché altrimenti anche alla produzione della possibilità dovrebbe preesistere la possibilità della possibilità prodotta (*et in indefinitum*) - il che è impossibile, perché la possibilità prodotta è la *totalità* della possibilità, e quindi non può esistere al di sopra di essa un'ulteriore dimensione del possibile (costituita, appunto, dalla possibilità della possibilità).

In quanto preesistente alla totalità dell'essere, e non potendo essere né un luogo eterno, né qualcosa di prodotto dal nulla, la possibilità coincide dunque col nulla. Ma in questo modo il pensiero dell'Occidente identifica il nulla a quel *non* nulla che è, appunto, l'infinita possibilità. "Nulla" non significa "possibilità". Il *nihil* è *absolutum*, *negativum* perché non è nemmeno la possibilità delle cose: proprio perché non è alcun ente non è nemmeno quell'ente che è la possibilità degli enti. E d'altra parte è necessario che il nulla *sia* la possibilità, se non si vuole negare che le cose divengano, cioè escano dal nulla, se cioè non si vuole affermare l'impossibilità del divenire.

Indubbiamente, l'*epistème* (l'"idea") *anticipa* la cosa che esiste di fatto e le impedisce di uscire dal nulla e di essere un fatto. Ma anche dopo la distruzione dell'*epistème* il pensiero dell'Occidente *anticipa* la cosa che esiste di fatto e le impedisce di uscire dal nulla e di essere una cosa di fatto. Anche dopo la distruzione dell'*epistème*, infatti, il pensiero dell'Occidente, affermando la preesistenza della possibilità, è costretto ad affermare che la cosa, incominciando ad essere, è anticipata da quel *non* niente che è la stessa possibilità della cosa: è anticipata nella misura in cui l'esser nulla differisce dall'esser possibile. Se invece, nella identificazione del nulla e della possibilità (cioè nello sparire della loro differenza), la possibilità sparisce e rimane solo il nulla, il nulla non può essere, appunto, la possibilità della cosa, e quindi, dissolvendosi tale possibilità, diventa impossibile la produzione della cosa. Che se invece, in quell'identificazione, è il nulla a dissolversi, la possibilità rimane come positività eterna da cui provengono le cose e cade il fondamento e l'essenza del pensiero dell'Occidente, ossia che il nulla è il principio di tutte le cose. Nel proprio inconscio il nichilismo dell'Occidente non solo pensa che l'essente in quanto essente è niente, ma anche che il niente in quanto niente è essente: è quell'essente in cui consiste la possibilità

3. L'infinita possibilità, l'onnipotenza, il nulla

Per Leopardi, inoltre, l'infinita possibilità è impossibile se non esiste una forza, una potenza capace di far essere il possibile, cioè se non esiste «l'infinita onnipotenza». Nel suo significato *minimale*, e fondamentale, la "potenza" è il puro evento dell'uscire dal nulla. Una potenza eterna, intesa come Essere eterno, indipendente e preesistente all'evento è appunto ciò che è escluso dal pensiero che nessun essere è eterno. La totalità sempre aperta dell'evento è dunque l'onnipotenza. Apertura infinita della totalità dell'evento: onnipotenza infinita. Se non esiste la possibilità, non può esistere l'evento (l'infinita sporgenza dal nulla, da parte degli eventi che via via si succedono), cioè l'onnipotenza; ma se non esiste l'evento - l'onnipotenza - non può esistere nemmeno la possibilità. «Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non può stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa» (P 1645-46).

Ora, una volta che si esclude ogni eterno, se l'onnipotenza è l'e-vento in cui l'essente viene dal nulla - giacché, non esistendo l'eterno, non vi è alcun limite al contenuto dell'evento che può venire dal nulla, cioè qualsiasi evento può venire dal nulla, e in questo consiste appunto l'onnipotenza -, se l'onnipotenza è l'evento, essa è l'onnipotenza del nulla. L'onnipotenza di "Dio" è la stessa onnipotenza del nulla. Così come la possibilità infinita dell'essente è la stessa possibilità infinita che deve competere al nulla affinché l'essente possa esistere. Il nulla è infinita possibilità e onnipotenza infinita. "Dio" è infinita possibilità e onnipotenza infinita.

Tutto questo non viene detto esplicitamente da Leopardi, anche se tutto questo scaturisce necessariamente dall'affermazione che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). L'affermazione che il nulla è «il principio di Dio» intende indubbiamente stabilire una differenza tra il nulla e Dio. E infatti l'evento, in cui l'essente viene dal nulla, non è il nulla (non intende essere il nulla). E i *Pensieri* non dicono se l'infinita possibilità che è Dio differisca o si identifichi all'infinita possibilità che è il nulla. E tuttavia il pensiero di Leopardi è una distruzione così radicale di ogni eterno, e si spinge così avanti nella chiarificazione delle conseguenze che da tale distruzione provengono, che l'onnipotenza di Dio non ha altri tratti che quelli che son propri dell'onnipotenza del nulla (ossia che son propri della totalità sempre aperta dell'evento); e anche l'infinita possibilità che è Dio, non ha altri tratti che quelli dell'infinita possibilità che è il nulla.

Tutto questo resta fermo anche se si ritiene, e con ragione, che per Leopardi la potenza dell'onnipotenza di Dio non abbia il significato *minimale* sopra indicato; cioè non sia semplicemente il puro evento dell'uscire dal nulla, ma sia il «fondamento», la «causa» dell'evento, sia cioè il *dynatón*, la *dýnamis* nel senso che a partire da Aristotele viene conferito a questi termini (cfr. cap. III, IV, 4). Infatti il "Dio" di Leopardi è la "natura" («benignissima» o «empia»), ossia la forza, la potenza positiva che produce tutto. Tuttavia per Leopardi il nulla è il principio anche di questa positività: «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). Sì che se *rispetto alle cose da essa prodotte* la potenza di Dio non ha il significato minimale sopra indicato, non è cioè il puro

evento del loro uscire dal nulla, tuttavia *questa potenza stessa* – la stessa onnipotenza di Dio – è un puro evento, un puro uscire dal nulla. Sì che l'onnipotenza di Dio è la stessa onnipotenza del nulla, e *rispetto alla totalità dell'essere* la potenza possiede appunto quel significato minimale che sopra è stato considerato. La totalità dell'essere è il puro evento dell'uscire dal nulla, è l'onnipotenza dell'evento, ossia l'onnipotenza e l'infinita possibilità del nulla.

L'infinita possibilità non è semplice assenza di ostacoli che impediscano che il possibile divenga reale (non è semplice contraddittorietà), ma è reale potenza capace di oltrepassare tali ostacoli; e l'onnipotenza è capacità di oltrepassarli perché è insieme l'assenza di ostacoli insuperabili. Ma – come si è rilevato nel paragrafo precedente – *l'infinita possibilità è qualcosa che è, è un essente*. L'Occidente, nel pensiero di Leopardi, *non intende* identificare il nulla e l'essente; e tuttavia è *costretto* a intendere il nulla come quell'essente che è l'infinita possibilità dell'essente e la libertà infinita. Pensando che l'essente esce provvisoriamente dal nulla, l'inconscio dell'Occidente pensa, da un lato, che l'essente in quanto essente è niente (quando ancora non è e quando non è più) e, dall'altro, che il niente in quanto niente è essente – appunto in quanto pensa il niente come infinita possibilità. L'Occidente si perpetua solo in quanto *non vede* la propria estrema follia – il nichilismo della propria essenza –, cioè solo in quanto nasconde quell'identità dell'essente del nulla, che costituisce la sua anima più profonda. Al culmine dell'Occidente, il pensiero di Leopardi intende la “natura” come volontà di occultare quella «nullità di tutte le cose» (P 140) che consiste nel loro uscire e ritornare nel nulla, e che costituisce la “verità” fondamentale dell'Occidente; ma essenzialmente più profondo di questo occultamento è l'occultamento col quale l'intero pensiero dell'Occidente, dunque anche il pensiero di Leopardi, nasconde ai propri occhi che la fede nell'uscire e nel ritornare nel nulla, da parte degli essenti, è la fede che crede che l'essente in quanto essente è niente e che il niente in quanto niente è essente – ossia è la fede nell'impossibile, in ciò che non può in alcun modo esistere. Un aspetto di questo più profondo occultamento potrebbe essere *l'intenzione*, da parte di Leopardi, di differenziare l'infinita possibilità che è Dio dall'infinita possibilità che è il nulla – un’“intenzione”, per altro, che *non* si traduce in alcuna affermazione esplicita dei *Pensieri*, e di cui si può presumere l'esistenza *ex silentio*, dal fatto cioè che il testo non afferma esplicitamente (ma nemmeno esplicitamente nega) che l'infinita possibilità che è Dio è la stessa infinita possibilità che è il nulla.

Il pensiero dell'Occidente occulta nel proprio inconscio la nullità dell'essente e l'entificazione del nulla: è persuaso, nel proprio inconscio, di ciò che invece nella sua coscienza esplicita intende negare radicalmente. Nella propria coscienza esplicita tale pensiero intende negare nel modo più perentorio che l'essente sia niente. L'identità di “essere” e “niente” della prima triade della logica hegeliana *non* afferma l'identità dell'essente del niente, ma afferma che quella pura indeterminatezza che è l’“essere”, separato da ogni determinazione, è la stessa pura indeterminatezza del niente. L'identità hegeliana di “essere” e “niente” è l'identità degli identici. E, prima dell'estensione della contraddittorietà dell'essere in quanto esistenza umana all'essere in quanto essere, anche il pensiero di Leopardi, come coscienza esplicita, affermando la nullità di tutte le cose intende affermare che le cose escono dal nulla e ritornano nel nulla: non intende affermare che la cosa (l'essente) in quanto cosa è niente. Tra una qualsiasi cosa, anche la più

piccola pensabile «[tra essa] e il nulla, ci corre un divario, e uno spazio infinito: [...] dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente per salto, e salto infinito» (P 631, 9 febbraio 1821). Ma è proprio perché l'Occidente pensa che le cose vadano dall'esistenza nel nulla e dal nulla nell'esistenza, è proprio per questo che nel proprio inconscio l'Occidente annulla il divario infinito tra l'esistenza e il nulla.

4. Ripresa del paragrafo 1

Quando estenderà alla totalità dell'essere la negazione del principio di non contraddizione, Leopardi penserà sostanzialmente che la «nullità di tutte le cose» non è solo il loro uscire dal niente e ritornarvi, ma è la loro stessa immediata nullità: riuscirà a *intravedere* che la fede nel divenire implica necessariamente la fede nell'immediata nullità dell'essere (cioè delle cose). Ma, come si è rilevato, non riuscirà a scorgere che la fede nel divenire è fede nell'impossibile, in ciò che non può esistere, e crederà che l'impossibile, in quanto impossibile, *esiste*, cioè che la nullità dell'essere, in quanto nullità dell'essere, *esiste*. Riuscirà a intravedere l'assurdo come tale, l'impossibile come tale; ma invece di proclamare l'inesistenza lo crederà *esistente*; e in questa esistenza vedrà la fonte dell'infelicità estrema dell'uomo, appunto perché penserà che «corrotta totalmente» (P 56) non sia semplicemente la dimensione umana dell'essere, ma la totalità dell'essere, l'essere in quanto essere.

Appunto per questo non va detto che il pensiero di Leopardi "vede" ma che "intravede" l'impossibilità del divenire, il senso autentico di tale impossibilità. Sull'estrema frontiera dell'autocoscienza del nichilismo, sul punto di vederla. Al di fuori del nichilismo dell'Occidente, lo sguardo della non follia vede l'eternità dell'essente in quanto essente, l'eternità della totalità dell'essente (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., *Destino della necessità*, cit., *Tautôtès*, Adelphi, 1995); e il pensiero di Leopardi è la forma più radicale del nichilismo; ma proprio per questa radicalità del negativo, per questa sua estrema lontananza dalla verità autentica, tale pensiero è anche il più vicino alla verità, il più capace di sentirne il respiro.

5. La contraddizione del mistero cristiano e la realtà della contraddizione

Non esiste nessun eterno, cioè non esiste alcuna impossibilità e alcuna necessità. L'unica impossibilità è la negazione del divenire; l'unica necessità è l'esistenza del divenire: nel senso che è necessario affermare il *fatto* del divenire, la fattualità, la non necessità dell'essere. Ogni cosa che esiste è una «cosa di fatto» (P 1341), e il fatto «è la sola ragione del tutto» (*ibid.*). Il "fatto" è l'evento in cui la cosa viene dal nulla. È un fatto anche l'esistenza della natura come volontà di esistere e di nascondere all'uomo la sua infelicità e nullità; ed è un fatto anche l'irruzione della ragione, che corrompe la natura.

«La Religione Cristiana è [...] interamente vera» (P 1626), appunto perché disvela la sequenza di fatti, che conduce l'uomo dallo stato primitivo di felicità alla corruzione e alla redenzione che tenta di

ripristinare lo stato dalle origini. Tale sequenza è costituita da fatti originari e da fatti che sono la conseguenza inevitabile di quei primi fatti – inevitabile, stante il fatto costituito dalla volontà di vivere. La redenzione è “indispensabile” alla natura corrotta, ma non in senso assoluto, perché dipende dalla fattualità dell’esistenza della natura e della sua corruzione. Ma proprio perché, disvelando quella sequenza, disvela un fatto, «la Religione Cristiana [...] resta tutta quanta in piedi [...] non come assolutamente vera e necessaria indipendentemente dalle cose quali sono e dal modo in cui sono» [cioè indipendentemente dal fatto], «ma relativamente e dipendentemente in origine dall’arbitrio di chi, potendo stabilire e ordinare la natura ben altrimenti o non instabilirla [potendo cioè sia farla essere – e renderla un “fatto” –, sia non farla essere, rendendo un fatto il suo non essere] [...] la stabilì però [la fece però essere], ed in questa tal guisa» (P 1645). Tale “arbitrio” è a sua volta fattualità assoluta, ed è l’atto di ciò che, come fondamento di tutte le cose, è a sua volta il puro fatto dell’uscire dal nulla. Tale arbitrio è l’infinita onnipotenza che implica ed è implicata dall’infinita possibilità. La religione è vera perché, nell’*inconscio che si nasconde* al di sotto della sua forma esplicita, disvela il fatto. La «rivelazione, [...] avendo prove di fatto [essendo il disvelamento del fatto che ci è noto], si deve tener per vera, perché il fatto nel mio sistema decide, e la ragione non se gli può mai opporre» (P 1643). Anzi, nella sua essenza più profonda, la ragione è la visione stessa del fatto.

Disvelando la struttura del fatto, «la Religione Cristiana» svela anche la ristrettezza dell’«idea che noi abbiamo dell’estensione del possibile» (P 1627). Mostra cioè che il possibile è infinitamente più ampio dell’estensione che solitamente gli viene attribuita. Determinazioni come «il mistero della Trinità, dell’Eucaristia» sono «attributi di Dio» – ossia della possibilità infinita –, che non solo «passano» (oltrepassano), ma «si oppongono» («passano [...] e si oppongono») «all’idea che noi abbiamo dell’estensione del possibile»: si oppongono al principio di non contraddizione: «si oppongono fino [perfino] al principio detto di contraddizione, che par l’ultimo principio del raziocinio» (*ibid.*). Il possibile è più ampio dell’incontraddittorio: include anche il contraddittorio. Se il possibile è ciò che può essere reale, anche il contraddittorio può essere reale – e anche oltre, ora si dice, i confini della “natura corrotta”. Le determinazioni centrali della rivelazione si oppongono al principio di non contraddizione per il loro contenuto immediato, e per l’impossibilità di distinguere ciò che è superiore e ciò che è contrario alla ragione («la distinzione fra superiore e contrario alla ragione è frivola», *ibid.*).

Ma ciò che più conta è che in questo “pensiero” del settembre 1821 viene alla luce una dimensione insieme reale e contraddittoria, più ampia di quella limitata all’esistenza umana, indicata già all’inizio dei *Pensieri* (P 56); cioè viene per la prima volta negata anche quella forma *ridotta* del principio di non contraddizione, in base alla cui innegabilità Leopardi aveva mostrato, sin dal “pensiero” di pagina 56, come può accadere che il rifiuto dell’esistenza esista nell’uomo. Tale rifiuto, dice il “pensiero” di pagina 56, è «un principio contraddittorio» che «non può stare in natura se non corrotta totalmente». La realtà non può essere contraddittoria – il principio di non contraddizione è innegabile –; ma il rifiuto dell’esistenza («l’odiarla», P 56), dovuto all’irrimediabile infelicità dell’esistere, è qualcosa di contraddittorio e peraltro di esistente; dunque tale rifiuto non può che esistere come natura *corrotta*; e tale natura è appunto la dimensione in cui il contraddittorio esiste (NP, II,

III). L'infelicità lacera e altera non solamente il sentimento, ma il senso stesso dell'essere. Proprio perché «noi siamo del tutto alienati dalla natura» (P 814) e sprofondiamo nella natura corrotta, lo stesso principio supremo della ragione si aliena nella dimensione corrotta, dove un esistere rifiuta l'esistenza.

Il "pensiero" di pagina 1627, dove si afferma l'opposizione del "mistero cristiano" al principio di non contraddizione («l'ultimo principio del raziocinio»), incomincia dunque a sospingere il pensiero di Leopardi verso la grande oscillazione che accompagna il suo intero sviluppo. Per un verso, l'infelicità evidente dell'uomo porta a un assurdo tale (il rifiuto dell'esistenza), che può esistere solo nella e come dimensione *corrotta* della natura - cioè come negazione *parziale* del principio di non contraddizione; per l'altro verso, l'infelicità evidente dell'uomo porta a un assurdo tale, che la sua esistenza implica la negazione *assoluta* del principio di non contraddizione. «Corrotto totalmente» è l'essere *in quanto essere*, e non soltanto l'essere *in quanto natura umana*. La corruzione totale, che l'essere incorrotto respingeva al di fuori di sé, nell'uomo, ora intacca l'essere stesso in quanto tale. Si tratta dell'oscillazione tra il tentativo di salvare il principio supremo del pensiero, scosso dall'esistenza dell'infelicità, e il fallimento di questo tentativo.

(Già ora si può rilevare che se il possibile *non* coincide con l'incontraddittorio, tuttavia il pensiero di Leopardi deve continuare a *tener ferma* questa coincidenza, perché l'inesistenza degli Eterni e degli Immutabili è appunto affermata in base al principio di non contraddizione. Infatti, se l'Eterno esistesse, il divenire sarebbe non divenire; ma il divenire non può essere non divenire; dunque l'Eterno non può esistere. In altri termini, il pensiero di Leopardi deve continuare a tener ferma quella coincidenza, perché se anche il contraddittorio ha la possibilità di esistere, *tuttavia*, per tale pensiero, l'Eterno è quel contraddittorio che *non* ha la possibilità di esistere; si che, *al di sopra* della possibilità, in quanto dimensione *più ampia* dell'incontraddittorietà, si costituisce una possibilità che *coincide* necessariamente con l'incontraddittorietà e che rende impossibile l'esistenza di ogni eterno e di ogni immutabile.)

Negando il principio di non contraddizione, i "misteri" del cristianesimo (Trinità, Eucaristia) contribuiscono a mostrare che l'estensione del possibile è infinitamente più ampia di quanto si creda - e dunque anche della possibilità che si realizza nella contraddittorietà della natura umana «corrotta». «I detti misteri si oppongono direttamente al nostro modo di concepire e ragionare. Ciò però non prova che sieno falsi, ma che il nostro detto modo non è vero se non relativamente, cioè dentro questo particolare ordine di cose» (P 1627). Pertanto, l'infinita moltiplicazione del possibile è anche l'infinita moltiplicazione del significato di Dio e della morale. Nell'infinita possibilità che lo costituisce, Dio esiste anche nel «modo di essere [che è] contrario a quello che noi concepiamo in Dio» (P 1626). Se rispetto a noi Dio è misericordioso, egli deve esistere anche come crudeltà. Se rispetto a noi è amore, veridicità, bene, rispetto ad altri ordini naturali è odio, inganno, male.

Quando, approfondendo il senso dell'identità tra Dio e natura e tra Dio e infinita possibilità, verranno alla luce, nel pensiero di Leopardi, le forme negative e malefiche del rapporto di Dio verso l'uomo, allora all'infinita possibilità che costituisce Dio - e che solo includendo le opposizioni più radicali è «perfezione assoluta» (P 1620-28) - ci si potrà

dunque rivolgere anche così:

Re delle cose, autor del mondo, arcana
malvagità, sommo potere e somma
intelligenza, eterno
dator de' mali e reggitore del moto

(*Ad Arimane, Opere, I, p. 326*)

Questi versi sono del 1833, e si riferiscono *non* al rapporto che Dio intrattiene *con gli altri ordini naturali* (diverso dal nostro), ma al rapporto che egli ha sia con l'ordine in cui vive l'uomo, sia con tutti gli altri ordini possibili. E tuttavia è la tematica di *P* 1626-27 e degli altri "pensieri" di questo periodo a rendere possibile il canto ad Arimane. D'altra parte è ancora in un "pensiero" dell'estate 1821 che la "natura" è pensata come «madre benignissima del tutto ed anche de' particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degl'individui. Questi servono sovente a loro spese al bene del genere, della specie o del tutto» (*P* 1530-31). Già dal punto di vista di questo pensiero gli individui potrebbero intonare il canto ad Arimane. Se non lo fanno è perché in questo periodo il pensiero di Leopardi vede come decisiva, per stabilire la benignità della natura, la sua "misericordia" verso il genere e la specie, con la quale la natura occulta l'infelicità dell'uomo, consentendogli di vivere. La perfezione assoluta di Dio «è di esistere in tutti i possibili modi ed in tutti esser perfetto, cioè perfettamente conveniente, dentro la natura e la proprietà di quel modo di essere» (*P* 1625-26). La "misericordia" della natura è questa sua "convenienza" a ciò che vive all'interno del suo ordine.

Contenendo tutte le opposizioni, l'infinita possibilità contiene anche tutte le morali possibili, tutte le opposizioni possibili alle regole secondo cui l'uomo vive sulla Terra. *Poiché* l'essente diviene, non esiste alcun eterno, e la possibilità dell'essente, che ne consente il divenire, è infinita. Il divenire dell'essente mostra anche il divenire della morale. E dunque, anche qui: *poiché* «lo spirito stesso della legge e della morale Divina [ossia della morale secondo cui la *natura* fa vivere gli uomini] [...] ha evidentemente variato» (*P* 1712) - *poiché*, anche qui, il divenire è *evidente* -, non esiste una morale eterna, che preesista, come *idea*, all'esistere di fatto delle cose, e dunque Dio (la natura) è «l'autore, la fonte, il padrone, l'arbitro della morale». «Un solo menomo articolo della nostra morale, supposto ch'ella sia eterna e indipendente dalle circostanze, non poteva mai per nessuna ragione essere omesso o variato» (*P* 1711), e invece «lo spirito stesso della legge e della morale divina [...] ha evidentemente variato» (*P* 1712) (l'"evidenza" del divenire).

E il divenire, sul fondamento della cui evidenza si esclude ogni eterno e ogni morale eterna, non è solo il divenire della tradizione ebraico-cristiana: è anche il divenire che precede le trasformazioni di questa morale e che include la morale degli antichi, adatta ai propri tempi così come ai tempi della nascita del cristianesimo era adatta quella cristiana (*P* 2263-64). Lo stesso principio dell'«amore universale» - amore del prossimo - «non solo non era noto agli antichi, ma contrario alle loro opinioni» (*P* 1710), e inizialmente il "prossimo" non erano tutti i nostri vicini ma i nostri connazionali (*P* 1711). Nemmeno la morale cristiana è eterna e indipendente dalle circostanze di fatto. (Anzi, nella sua forma

esplicita, la morale cristiana e l'amor di Dio sono egoismo, cioè provengono dal «vero e totale egoismo» di Dio - *P* 1824-25 -, che per farsi amare deve spegnere completamente la natura dell'uomo - ma dove l'egoismo divino è anche una proiezione di quello umano, *P* 1882.)

Il «Decalogo contiene i principii generali» e «il generale contiene tutti i particolari; ma questi sono infiniti e diversissimi» (*P* 1640), e quindi (anche se il testo non lo dice in modo esplicito, il pensiero di Leopardi conduce inevitabilmente a questa conclusione) nemmeno il Decalogo può costituire una morale eterna e preesistente alla natura delle cose, nemmeno esso può essere un'idea, un archetipo delle cose indipendente dalla volontà di Dio, cioè un eterno che, ripristinando il «sogno di Platone», rende impossibile quell'incremento continuo della morale umana che si rispecchia anche nel testo biblico.

III

Il nichilismo del cristianesimo

1. Il «primo scopo» del cristianesimo e la «nonesistenza»

Ma ancora una volta, insieme alle tesi sul cristianesimo considerate nella sezione precedente, i *Pensieri* possono dire, nel settembre 1821: «A me pare che il mio sistema appoggi il Cristianesimo in luogo di scuoterlo; anzi che egli [il cristianesimo] n'abbia bisogno, e in certo modo lo supponga. Nè fuori del mio sistema si ponno facilmente accordare le parti in apparenza discordantissime e contraddittorie della religione Cristiana non solo quanto ai misteri, ma alla legge, alla storia successiva della religione, ai dogmi d'ogni genere [...]» (P 1642, 5-7 settembre 1821). (È appunto per questa capacità del "sistema" di accordare le contraddizioni del cristianesimo che l'«egli» della proposizione precedente deve riferirsi non al "sistema", ma al cristianesimo: il "sistema" non può "aver bisogno" e non può "supporre" ciò che ha bisogno del "sistema" per non mostrarsi contraddittorio.)

E ancora una volta si comprende come pochi giorni dopo la stesura di P 1643 i *Pensieri* possano affermare nel modo più esplicito quel carattere "nichilistico" del cristianesimo, sul quale in seguito si concentrerà l'attenzione di Nietzsche: «il Cristianesimo non ha trpvato altro mezzo di corregger la vita che distruggerla, facendola riguardar come un nulla anzi un male, e indirizzando la mira dell'uomo perfetto, fuori di essa», verso un'altra vita (P 1687-88, 13 settembre). Rispetto all'inaridimento totale della vita, provocato dal prevalere della ragione, il cristianesimo è certamente un ritorno alla e della natura, ridà vita e illusioni e anzi consente la maggior felicità possibile dopo l'irruzione della ragione (P 408, 431); ma rispetto alla perduta felicità originaria il cristianesimo distrugge la vita («l'uomo era più felice prima che dopo il Cristianesimo», P 431), perché è un rimedio alla malattia mortale della ragione, nel quale la «medicina» è «composta» di quella stessa malattia che essa intende guarire.1

«Surrogando» questo mondo col mondo dell'aldilà, e noi e i nostri simili con un «terzo ente, cioè Dio» - il Dio concepito all'interno della prospettiva platonica da cui la teologia cristiana si fa guidare - ; fuggendo «il mondo per non peccare [...] contro Dio», «il Cristianesimo [...] viene nella sua perfezione, cioè nel suo vero spirito a distruggere il mondo, la vita stessa individuale [...] e soprattutto la società [...]. La vita viene ad essere come un male, come una colpa, come una cosa dannosa, di cui bisogna usare il meno che si possa» (P 1685-86, 13 settembre 1821).

È il tema che i *Pensieri* avevano formulato più di un anno e mezzo prima («il Cristianesimo [...] ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana», P 105, 26 marzo 1820); e che ricompare con potenza in P 2381-84 («2 Febbraio dì della Purificazione di Maria SS., 1822»), dove,

in base alla considerazione della «vita monastica, anacoretica» (ossia di una delle forme più fedeli all'«essenza del cristianesimo»), il cristianesimo è inteso, dopo il suicidio, come la forma più radicale di annientamento della vita. L'«unico scopo diretto e immediato» del monastero cristiano – dice il testo di *P* 2381 – «è d'impedire la vita», è «l'inazione, e il guardarsi dal fare, l'impedirsi di fare». Vivere è infatti correre il pericolo di peccare, e «per conseguenza pericolosissimo *per se stesso*, e quindi *per se stesso cattivo*». Chi fa vita monastica è quindi «risoluto di non vivere, di fare che ciò che la natura ha fatto, non sia fatto, cioè che l'esistenza [...] sia fatta inutile, e resa (per quanto è possibile) *nonesistenza*. S'io non vivessi o non fossi nato, sarebbe meglio in quanto a questa vita presente, perché non sarei in pericolo di peccare», dice il monaco; ma poiché la legge di Dio comanda il fuggir la vita ma anche di non darsi la morte, non resta altro, «fra tante contraddizioni» che, «esistendo [,] annullare quanto è possibile l'esistenza».

In questo modo, l'individuo nuoce al suo «ben essere», ma «l'essere non è mai tanto *bene*, quanto allorché [...] è lontano dal pericolo di peccare, cioè lontano dall'essere». E questo atteggiamento è «assolutamente e dirittamente nello spirito del Cristianesimo». L'«essenza del Cristianesimo» richiede che il «perfetto impiego dell'esistenza» sia «l'annullarla quanto è possibile all'ente»; sì che «il primo scopo dell'esistenza nell'uomo» non è l'esistenza, «come lo è in tutte le altre cose o create o anche possibili» (non è lo scopo della natura in quanto volontà di esistere), ma è la «nonesistenza». «Assolutamente nell'idea caratteristica del Cristianesimo l'esistenza ripugna e contraddice per sua natura a se stessa» (*P* 2381-84). L'«essenza del Cristianesimo» è contraddizione, la contraddizione per la quale l'esistenza contraddice essenzialmente se stessa. Qui il pensiero di Leopardi si trova ancora nella fase in cui l'esistenza – o natura – in quanto tale non è vista come per sé contraddittoria (ma come contraddittoria in quanto esistenza umana, natura corrotta dalla ragione); sì che questi rilievi sul cristianesimo ne sono anche la confutazione (nel senso in cui la natura è confutazione dell'uomo). Ma poi, poco più di due anni dopo, sarà proprio la contraddizione dell'esistenza in quanto tale con se stessa – la contraddizione della natura in quanto tale – ad essere vista da Leopardi come la *realtà* stessa, come l'unica realtà (cfr. cap. XI); sì che il cristianesimo dovrà apparirgli – anche se questo contraccolpo non sarà esplicitamente indicato nei *Pensieri* – non come errore smentito dalla realtà della natura, ma come un aspetto dell'errore reale, della realtà che è errore, come un aspetto della contraddittorietà intrinseca dell'essere e della natura – l'errore cristiano smentito dalla realtà riducendosi così alla fede in una esistenza ultraterrena, dove le cose riuscirebbero ad esser cose, cose non contraddittorie, e dunque né «arcane», né «stupende». Invece, nella misura in cui considera la contraddizione cristiana come contraddizione dell'esistenza *umana*, Leopardi sta dicendo che l'esistenza cristiana è il luogo in cui la contraddizione dell'esistenza umana diventa più radicale, il luogo in cui l'errore reale in cui l'uomo consiste è estremo.

2. Il cristianesimo e il suicidio

Ma questa contraddizione del cristianesimo è la stessa contraddizione

del suicidio. Il suicidio è un «principio contraddittorio» (P 56). È contraddizione («repugnanza»), dirà Plotino a Porfirio, che ci si valga della vita per spegnere la vita, che «l'essere ci serva al non essere». Come «attivazione» della nullità della vita umana (P 105), il cristianesimo predica il suicidio fin dove è possibile, astenendosi soltanto dall'azione che produce direttamente la morte. Si astiene dal suicidio diretto, ma, se è vero cristianesimo, è suicidio indiretto. Solo per questa scelta di azioni che non uccidono direttamente ma indirettamente, la vita autenticamente cristiana differisce dal suicidio che il cristianesimo proibisce.

Quando nasce, il «vero e puro Cristianesimo» fa rifiorire «tutte le illusioni che sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane» (P 408), e anzi costituisce, per chi ha fede, lo stato «più felice possibile in questa vita». Ma essendo un rimedio composto dalla stessa malattia mortale di cui esso vuol essere la medicina – contenendo in sé la ragione, cioè la conoscenza vera della nullità delle cose –, il cristianesimo cova la morte delle illusioni, della natura e della vita che in esso son rifiorite; e, quando il seme della morte matura, matura il carattere nichilistico del cristianesimo e la vita cristiana si presenta come quella stessa contraddizione in cui consiste il suicidio – e propriamente, si diceva, come la contraddizione in cui la negazione della vita e dell'essere si presenta in forma indiretta e differita.

Anzi, il cristianesimo non è semplicemente questa contraddizione, ma è la contraddizione tra la contraddizione in cui consiste il desiderio della morte – che scaturisce dalla conoscenza della nullità della vita e si manifesta esplicitamente nella vita monastica – e la proibizione di darsi la morte. («La presente condizione dell'uomo [che è la condizione cristiana] obbligandolo a vivere e pensare ed operare secondo ragione e vietandogli di uccidersi, è contraddittoria», P 1979.)

Certo, si deve dire che «non v'è che la Religione (assai più favorita e provata dalla natura che dalla ragione), la quale puntelli il misero e crollante edificio della presente vita umana, ed entri di mezzo per metter d'accordo alla meglio questi due incompatibili ed irconciliabili elementi dell'umano sistema, ragione e natura, esistenza e nullità, vita e morte» (P 1981-82, 23 ottobre 1821). Ma, appunto, la religione cristiana è un metter d'accordo «alla meglio» l'esistenza (natura, vita) e la nullità in cui consiste la volontà di morte che scaturisce dalla visione della morte, cioè dalla ragione. Il mettere d'accordo «alla meglio» l'esistenza e il nulla è appunto il cristianesimo, in quanto si costituisce, agli occhi di Leopardi, come «nichilismo», «attivazione» della nullità della vita, e suicidio differito, contraddizione soltanto differita e indiretta fra l'esistenza e il nulla.

Il cristianesimo è un complesso di contraddizioni («fra tante contraddizioni» – P 2383 – deve dibattersi la vita cristiana). Ciò nonostante, il cristianesimo non cessa di essere «interamente vero»: le illusioni, la natura, la vita che esso aveva fatto rifiorire ora sono appassite, ma il loro rifiorire apparteneva alla «misericordia» della natura, che ancora una volta si era fatta sentire, occultando all'uomo la sua infelicità. Nonostante il suo essere contraddizione e plesso di contraddizioni, cioè, il cristianesimo è «interamente vero», nel senso che il pensiero di Leopardi attribuisce a questa espressione: è «interamente vero», sia perché al di sotto della sua forma esplicita, il Dio ebraico-cristiano è l'infinita possibilità e onnipotenza del nulla: sia perché, ancora al di sotto dell'esplicito, il cristianesimo pensa la vicenda che porta dalla felicità della natura primordiale, in cui la visione della

nullità del tutto è occultata, alla corruzione della natura e alla redenzione che il cristianesimo stesso intende essere. Nel proprio inconscio il cristianesimo vede ciò che esso veramente è. Continua ad essere «interamente vero» come opera della natura – sebbene limitata e frenata dalla ragione, giacché, dopo l'irruzione della ragione, ogni rifiorire delle illusioni non può essere altro che un differimento del desiderio di morte e del suicidio.

3. Il cristianesimo e il genio

Alla fine delle illusioni della scienza e della tecnica rimane l'illusione della forza con cui il genio vede la nullità del tutto – la forza che dà vita, mostrando la «morte perpetua» di ogni cosa (P 261; NP, XVI, III). Sino a che il genio canta il nulla, il desiderio del nulla è tenuto lontano. Il disincanto del genio è completo, e soprattutto nel genio la ragione, totalmente dispiegata, mostra in modo totalmente dispiegato la nullità dell'essere, e cioè mostra che è preferibile non essere, piuttosto che essere infelici («non v'è ragionamento umano che non persuada il suicidio, cioè piuttosto di non essere che di essere infelice», P 2404, e il genio più di ogni altro comprende questa persuasione); ma mentre nel suicidio e nello «spirito del cristianesimo» la forza e la vita dell'«essere» dà la morte e il nulla («l'essere non è mai tanto bene», di quanto è «lontano dall'essere», P 2384, «l'esistenza [è] [...] resa [...] nonesistenza», P 2382), nel canto del genio, invece, la forza e la vita dell'essere – cioè di quell'essere che è appunto la poesia – dà vita, essere, esistenza. L'ultimo essere – il profumo della ginestra – prima della venuta del nulla.

La «cognizione del gran nulla» (P 261) come tale toglie forza e vita, smorza l'essere. Non può esserci impulso e volontà di essere, cioè sporgenza dal nulla, là dove si vede che l'essere è nulla. Dunque la «cognizione del gran nulla» *nuoce*. Questo nocumento è la noia (NP, VI). La noia è *noxia*, ossia *nocet*. Togliendo vita e forza, e dunque essendo noia, la «cognizione del gran nulla» toglie anche la possibilità per la quale noi siamo «sensibili alla nullità delle cose» (P 261). Il grande effetto («non è piccolo effetto») della «cognizione del gran nulla» è la noia, cioè «l'indifferenza e insensibilità» rispetto allo stesso «gran nulla»: «la passione la più contraria e lontana alla natura» (P 2220) perché appartiene all'essenza della cognizione del nulla, ossia all'essenza della ragione.

Ma l'indifferenza e insensibilità della noia è «rimossa» dall'opera del genio che «ci rende sensibili alla nullità delle cose» (P 261), cioè dà forza, vita, sensibilità alla visione del nulla e della stessa noia, «figlia [e] madre del nulla» (P 1815) («L'uomo si disannoa per lo [*scil.* in forza dello] stesso sentimento vivo della [*scil.* che ha come contenuto la] noia universale e necessaria», P 262; ed è appunto l'opera del genio a dare la maggior vita al sentimento vivo che avverte la noia).

Anche la noia – come il desiderio della morte e il suicidio, e il cristianesimo – è una «contraddizione formale» con l'esistenza e il desiderio di esistere (P 40; un testo, questo, che pur non menzionando esplicitamente la noia vi si riferisce essenzialmente, giacché l'«infelicità di cui esso parla è quella specificamente umana – che gli consente di affermare l'«immortalità» dell'uomo, cfr. NP, II, III, 4 –, tutti gli altri mali e infelicità dell'uomo potendo avere «i loro analoghi negli animali», P 2220). La noia è «contraddizione formale» perché è «il nulla

nell'esistenza» (*ibid.*), il nulla che ha invaso totalmente l'esistenza e ciò nonostante si lascia vedere e sentire, «morte sensibile» (*ibid.*). Come «morte sensibile», la noia anticipa in sé il nulla a cui conduce l'annientamento e il suicidio, e anzi è «morte e nulla vero» (*ibid.*), perché il nulla da cui un individuo umano viene e in cui ritorna è un nulla da lui inferito, mentre nella noia egli *sperimenta* la propria nullità - questo sperimentare essendo «la morte nella vita [...] la morte sensibile [...] il nulla nell'esistenza [...] e il sentimento di esso e della nullità di ciò che è e di quegli stesso [l'individuo] che la concepisce e sente e in cui [cioè nella quale nullità] sussiste [...] e morte e nulla vero» (*ibid.*).

Se si sta al primo dei due versanti dell'oscillazione sopra rilevata (sez. II), nella quale si trova il pensiero di Leopardi in relazione all'incontraddittorietà dell'essente — il versante in cui si pensa che il principio di non contraddizione possa trovarsi negato in una dimensione *particolare* della realtà, cioè nella natura corrotta -, allora, come «contraddizione formale», la noia può esistere solo, appunto, nella natura «corrotta totalmente». E l'opera del genio toglie la «contraddizione formale» della noia, del desiderio di morte e del cristianesimo - perché nella poesia del nulla, cantata dal genio, la forza e la vita dell'essere non consiste (come invece nel suicidio e nel cristianesimo) nel proprio annullamento, cioè nel produrlo e nell'averlo come scopo, ma nel ritirarsi da esso, nel sollevarsi al di sopra del nulla, nella grandezza dell'ultima illusione la poesia, «l'ultimo quasi rifugio della natura» (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica, Opere*, I, p. 788; NP, XVI, II).

Nella noia, nel suicidio, e ormai anche nel cristianesimo l'anima riceve *morte* dalla forza con cui sente la morte perpetua di tutte le cose, perché questa è una forza ormai incapace di resistere a ciò che attraverso essa la ragione riesce a sentire (anche la ragione è una forza dell'essere - la forza minima, perché il suo occhio è completamente invaso dal nulla). Nell'opera del genio l'anima riceve vita dalla forza con cui essa vede la morte perpetua di tutte le cose, perché nella forza della poesia la natura e le illusioni rifioriscono, per l'ultima volta, con l'intensità che consente di collocarsi al di sopra del nulla. La «vera poesia» soddisfa «più di qualunque altro piacere e ne dura più il gusto e l'appetito» e «destando mozioni vivissime, e riempiendo l'animo d'idee vaghe e indefinite e vastissime e sublimissime e mal chiare [...] lo riempie quanto più si possa a questo mondo» (P 1574). Nella poesia, «lo stesso spettacolo della nullità [...] par che ingrandisca l'anima» e «la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione», acquistando «maggior concetto di sé e delle sue disgrazie» (P 260). Chateaubriand afferma «il genio del cristianesimo»; Leopardi mostra che il genio abita un luogo essenzialmente diverso da quello del cristianesimo.²

Nell'opera del genio la poesia è poesia del nulla, ma si libera dalla contraddizione che avvolge sia la noia, in quanto insensibile visione del nulla, sia il desiderio del nulla che si esprime nel suicidio, nel cristianesimo e in tutte le forme in cui l'autoannientamento del suicidio è differito. «L'impero che il Cristianesimo ha per tanti secoli esercitato [...] è stato quasi un impero della filosofia» (P 1460), ossia della forma più radicale della ragione, vivendo conformemente alla quale ai popoli non resta che il suicidio (P 223). Ma «oggi questo smisurato colosso d'impero filosofico è stato distrutto da quello di un'altra filosofia; nuovo impero conveniente al secolo che l'ha stabilito e prodotto. E sarà più

facile assai che anche questo cada di quello che il primo risorga» (P 1461). La caduta di questo secondo impero è l'inevitabile trionfo della noia e del desiderio del nulla, dopo il fallimento del paradiso della tecnica (NP, X).

4. Il cristianesimo come contraddizione tra natura e ragione

Da ultimo, la contraddizione del cristianesimo è, per un verso, contraddizione tra natura e ragione, per altro verso è contraddizione tra certi aspetti della forma esplicita del cristianesimo (o tra il modo in cui essa si sviluppa) e il suo inconscio essenziale. Le apparenti contraddizioni del testo dei *Pensieri* dedicato al cristianesimo non sono il contraddirsi del modo in cui Leopardi pensa al cristianesimo, ma sono il rispecchiamento della contraddizione che costituisce il cristianesimo stesso. Esso determina «uno stato di civiltà media», dove prevale la natura per quanto è compatibile con la «ragione già radicata in un posto più alto del primitivo» (P 404); ma nello stesso tempo esso è contro natura, attivazione dell'infelicità e nullità della vita umana (P 105), «religione perfettamente ragionevole» (P 425). A partire dalla fine del 1821 i *Pensieri* si rivolgono a questo secondo lato della contraddizione, cioè al carattere razionale, innaturale, nichilistico del cristianesimo – mentre alla fine dell'anno precedente i *Pensieri* avevano potentemente messo in luce il senso della convergenza tra natura e cristianesimo. Ma tutto questo non significa che sia cambiata la struttura di fondo del pensiero di Leopardi intorno al cristianesimo: significa che l'attenzione dei *Pensieri* si concentra ora sull'aspetto “negativo” del cristianesimo.

D'altra parte, proprio questa concentrazione sull'aspetto negativo del cristianesimo esprime uno stato d'animo che, se rimane aperto al ritorno e al rifiorire delle illusioni, tuttavia non si attende, non si predispone e non desidera il rifiorire dell'illusione cristiana. «La legge Cristiana essenzialmente e capitalmente, e in modo che senza ciò ella non sussiste, prescrive di amar Dio sopra tutte le cose», cioè obbliga l'uomo a «porre un altro Essere al di sopra di se stesso» (P 2232, 7 dicembre 1821), e questo «vero e totale egoismo» di Dio (P 1824-25) è «dirittamente e precisamente impossibile e contraddittorio al modo reale di essere delle cose» (P 2232). Questo aspetto della forma esplicita del cristianesimo – cioè la legge che obbliga ad amare l'altro da sé – è in contraddizione col «modo reale di essere delle cose», dove l'esistere è «amor proprio», volontà che soprattutto vuole se stessa; e proprio per questo è in contraddizione col Dio-natura del Genesi, ossia con la volontà e la forza che, nell'uomo, gli e si nasconde la sua nullità e infelicità, e che quindi vuole, soprattutto, la sopravvivenza e felicità dell'uomo.

Il Dio che proibisce all'uomo la scienza del bene e del male è la stessa potenza dell'amor proprio dell'uomo, è la natura stessa, nella sua capacità di illudere e rendere l'uomo felice. L'«Essere» che vuole essere amato dall'uomo sopra ogni altra cosa, e quindi annienta l'uomo, è invece il Dio platonico della teologia cristiana, che annienta l'uomo e la volontà che vuole se stessa, perché è l'eterno che annienta il divenire delle cose, il divenire che è il loro «modo reale di essere» e che nell'uomo è appunto amor proprio, cioè l'illusione benefica in cui la volontà vuole se stessa e quindi si vuole infinitamente. Il Dio che vuole essere amato sopra a ogni altra cosa è il Dio nichilista; il Dio che

proibisce all'uomo l'albero della scienza è la natura benefica. Il cristianesimo è la contraddizione in cui convivono questi due Dei.

Considerazioni analoghe valgono per il "pensiero" delle pagine 2456-57,³ dove si dice che il cristianesimo considera un bene ciò che per ogni altra religione è male, e viceversa come male il bene; e dove il "bene" cristiano è la mortificazione della vita, l'indebolimento, il restringimento, l'annientamento dell'uomo, e il "male" cristiano è il rafforzamento dell'uomo, la sua espansione e la sua vitalità (cfr. anche *P* 2463-64).

5. La promessa cristiana delude

Anche la felicità futura che il cristianesimo promette è l'annientamento della felicità che l'uomo effettivamente desidera, e che è felicità terrena. Non si tratta semplicemente del fatto che nel pensiero di Leopardi "manchi" la speranza cristiana: per il pensiero di Leopardi tale speranza è incapace di consolare. «Le speranze che dà all'uomo il Cristianesimo sono pur troppo poco atte a consolare l'infelice e il travagliato in questo mondo, a dar riposo all'animo di chi si trova impediti quaggiù i suoi desiderii, ributtato dal mondo, perseguitato o disprezzato dagli uomini, chiuso l'adito ai piaceri, alle comodità, alle utilità, agli onori temporali, inimicato dalla fortuna» (*P* 3497).

Ma nemmeno questo testo del 23 settembre 1823 è una smentita della tesi del dicembre 1820, che «il più felice possibile in questa vita è lo stato di vero e puro Cristianesimo» (*P* 431); giacché, dopo l'irruzione della ragione, lo stato più felice in questa vita è appunto quello di chi, avendo fede, *tuttavia non è e non può essere veramente consolato* dalla promessa cristiana. Se col cristianesimo la vita che la ragione stava spegnendo «tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva, meno bella, meno varia, e precisamente più infelice [della vita naturale], giacché il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita; e che questa sarebbe necessariamente infelice» (*P* 428).

Appunto per la *limitatezza* della felicità che il cristianesimo rende accessibile all'uomo si può dire, *insieme*, che lo stato di vero e puro cristianesimo è il più felice possibile in questa vita e che le speranze date all'uomo dal cristianesimo sono incapaci di consolarlo. Due affermazioni, queste, che ben lontane dall'essere incompatibili, si implicano invece reciprocamente. Purché non si perda di vista che come è *per il credente* che il cristianesimo è lo stato più felice possibile dopo il prevalere della ragione, così è *agli occhi del credente* che il cristianesimo si mostra incapace di consolare la sua infelicità. Solo il credente può venire a trovarsi deluso dalla consolazione cristiana. Il pensiero che conosce la verità terribile del nulla e quindi il carattere illusorio del cristianesimo conosce anche il carattere illusorio della consolazione cristiana.

Ma non è per questa illusorietà che il "pensiero" delle pagine 3497-509 nega che le speranze date all'uomo dal cristianesimo siano capaci di consolare l'infelice: non è per questa illusorietà, appunto perché queste pagine si riferiscono al credente, ossia a chi non vede come illusione il contenuto della sua fede. Il testo di *P* 3497-509 dice dunque che il cristiano, che in quanto tale assume come verità il

contenuto della propria fede, ciononostante non può rimanere veramente consolato da esso, cioè dalla «promessa e [da] l'aspettativa di una felicità» che è sì «grandissima e somma ed intiera», ma che «l'uomo non può comprendere nè immaginare nè pur concepire o congetturare» e cioè che «egli sa espressamente esser di natura affatto diversa ed aliena da quella che in questo mondo ci desidera, da quella che quaggiù gli è negata, da quella il cui desiderio e la cui privazione forma il soggetto e la causa della sua infelicità» (P3497). Infatti «la felicità che l'uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un'altra vita e di una esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere» (P 3498).

Appunto per questo la felicità, di cui gode l'uomo nel paradiso terrestre (*in paradiso voluptatis*) prima del peccato, può essere ricondotta alla felicità naturale che precede l'irruzione della ragione: perché è «voluttà e felicità terrena, contro quello che si vuol sostenere, che all'uomo non sia destinata naturalmente se non una felicità spirituale e d'un'altra vita» (P 395). Il cristianesimo perde di vista l'originaria concezione biblica della felicità.

È vero che la felicità che l'uomo desidera "naturalmente" è infinita ed eterna (P 165-82), ma questa infinità, anche se non può realizzarsi sulla terra, è terrena, «è un infinito terreno, bench'ei non possa aver luogo quaggiù» (P 3500) - e tanto meno altrove. Sì che «quanto alla infinità, l'uomo desidera una felicità come la divina, ma quanto all'altre qualità ed al genere di essa felicità, l'uomo non potrebbe veramente desiderare la felicità di Dio. L'uomo che invidia al suo simile un vestito, una vivanda, un palagio, non è propriamente mai tocco nè da invidia nè da desiderio dell'immensa e piena felicità di Dio, se non solo in quanto immensa, e più in quanto piena e perfetta» (P 3498, nota fuori testo). La felicità che l'uomo "naturalmente" desidera è terrena ed è la vera. Non desidera la felicità dei Beati più di quanto un animale desideri la felicità umana (P 3499).

Ai desideri e ai bisogni naturali si sono aggiunti, col sopraggiungere della ragione, i bisogni "fittizi" (P 402, 831-32); e - anche se Leopardi non lo dice esplicitamente - le speranze che il cristianesimo dà all'uomo possono consolare quel suo desiderio fittizio che è il desiderio di una felicità celeste. Ma è il desiderio "naturale" di felicità - l'«*unico e perpetuo* desiderio» (P 3505) - che non può essere soddisfatto dalla promessa di una felicità ultraterrena. «Promettere all'uomo, promettere all'infelice una felicità celeste, benché intera e infinita, e superiore senza paragone alla terrena, e a' piccoli beni che egli desidera, si è come a un che si muor di fame e non può ottenere un tozzo di pane, preparargli un letto morbidissimo, o promettergli degli squisitissimi e beatissimi odori» (P 3501). Rispetto al desiderio naturale, ogni altro desiderio è artificiale, costruito dall'arte, cioè dalla ragione, e quindi chi crede che quest'ultimo costituisca il senso autentico del suo desiderare, s'inganna: «s'ei crede desiderar cosa d'altra natura, s'inganna, e non la desidera, ma gli pare di desiderarla» (P 3503).

A differenza dell'inferno cristiano, che atterrisce veramente perché le sue pene sono sensibili, terrene, e in questo senso "naturali", la felicità innaturale del Paradiso cristiano non consola «il mortale» (P 3506-509). Quindi non solo la felicità promessa dal paganesimo, prima del

prevalere della ragione, «doveva parere molto più desiderabile», *P* 3506, ma l'influenza esercitata dal cristianesimo sulle azioni umane «è sempre stata ed è tuttavia come di religion minacciante assai più che come di religion promettente» (*P* 3507). Né si può obiettare al testo di *P* 3497-509 che il Paradiso cristiano è un rimedio contro il dolore e l'infelicità, che è pur sempre preferibile alla morte come annientamento definitivo: non si può obiettare così, appunto perché - secondo quanto si è già rilevato - è a chi crede, che il Paradiso cristiano si propone come rimedio; mentre la morte è rimedio per chi, al di fuori delle illusioni e dell'illusione cristiana, vede la verità terribile del nulla.

VII

**DA RIMEDIO DEI NOSTRI MALI, LA
FILOSOFIA «SI RIDUCE A DESIDERARE
INVANO DI RIMEDIARE A SE STESSA»**

I

Il genio e le anticipazioni del genio

1. Le anticipazioni del genio si nascondono la verità

Nel pensiero di Leopardi la conoscenza autentica della vanità delle illusioni è anche conoscenza del loro essere indispensabili alla vita. «Chi conosce e sente più profondamente e dolorosamente la vanità delle illusioni, le onora e desidera e predica più di tutti gli altri, come Rousseau, la Staël ec.» (P 318). Ma le illusioni si distribuiscono nel tempo. Lungo la storia del mortale, le illusioni che sono indispensabili in una certa epoca storica non lo sono più in un'altra.

L'illusione cristiana era «indispensabile» (P 428) nel tempo in cui la ragione greco-ellenistica si faceva «sparir dagli occhi la realtà delle cose», venendo così a «distruggere la vita e il mondo» (P 429). Ma nell'età moderna il cristianesimo non solo non è più indispensabile alla vita, ma non le è più nemmeno «conveniente» (P 1461). E, prima della ragione greca, altre ancora sono le illusioni che sono indispensabili alla vita e che sono desiderate da chi pur ne conosce la vanità. Le illusioni tornano a rifiorire, ma con contenuti sempre diversi. Sebbene Leopardi non lo dica esplicitamente, la struttura del suo discorso richiede che anche dell'illusione del Paradiso della scienza e della tecnica si debba dire che essa è indispensabile al tempo presente o a certi suoi ambiti.

Alla fine dell'età della tecnica, quando anche questo Paradiso sarà distrutto, rimarrà il fiore del deserto, l'estrema illusione della poesia, che, nel genio, è «indispensabile» alla visione della verità terribile del nulla: la *poesia*, intesa non come fatto "estetico", ma nel significato ampio ed essenziale del *canto* con cui già l'uomo primitivo si solleva al di sopra della vita e apre la dimensione dell'*immagine* illusoria della vita, dove egli si consola e si fa coraggio: i canti di caccia, di guerra, di lavoro e il canto festivo, di cui quelli sono anticipazione e prosecuzione. La poesia rimane «ornamento del vero» ma l'ornamento non è celebrazione ed esaltazione della verità salvifica, ma è la forza (essa stessa illusoria) che consente di reggere la vista della verità terribile della nullità del tutto. A questa estrema illusione le prime pagine dei *Pensieri* ancora non guardano quando dicono che «il tempo delle grandi illusioni è finito» (in P 85 il testo intendendo riferirsi alle illusioni degli antichi e del cristianesimo).

Nella nobile natura del genio, l'illusione poetica non nasconde la verità, ma è la forza e la grandezza con cui la si illumina: con cui si guarda il senso delle cose «nulla al ver detraendo». Sin dall'inizio il *pensiero* di Leopardi intende guardare il mondo senza detrarre nulla alla verità. E ben presto, anche la *poesia* di Leopardi non detrarre più nulla alla verità. Già la canzone *Ad Angelo Mai* contiene l'intera struttura concettuale di fondo dei *Pensieri*, quali essi sono andati determinandosi fino al gennaio 1820. Solo *L'infinito*, che però risale al 1819, riesce a detrarre *tutto* alla verità, e a mantenersi *all'interno*

dell'illusione dell'infinito (NP, IV, III). Ne *La ginestra*, poi, il genio non solo non detrae nulla alla verità, ma la sua poesia *dice* anche questo suo non detrarre nulla. Non c'è più alcun residuo teorico che la poesia non riesca o non possa dire.

Questo accade, appunto perché l'illusione, che la nobile natura del genio tiene unita alla conoscenza della vanità di tutte le illusioni, è la forza stessa e la grandezza stessa con cui la poesia esprime tale conoscenza. Ma dove le illusioni sono diverse – lungo lo sviluppo storico che precede il fiore e il genio del deserto –, quando si conosce la loro vanità, e ciononostante se ne vede l'indispensabilità per la vita, e le si «onora e desidera e predica», esse aiutano a nascondere all'uomo e a se stesse la loro illusorietà.

Vedendosi radice dell'infelicità, la ragione – la visione della nullità del tutto e della vanità delle illusioni – «doveva naturalmente spaventarsi di se stessa». «Vedendosi sparir dagli occhi la realtà delle cose e quindi venirsi a distruggere la vita e il mondo» (P 429), la ragione che ancora non è la ragione del genio, tende «naturalmente» (ossia in quanto essa, come attività, è ancora in qualche modo natura) a nascondersi e a dissimularsi a se stessa; e se essa riconosce l'indispensabilità di certe illusioni, queste illusioni non sono la forza con cui la poesia, nel genio, esprime la verità della ragione, ma anzi aiutano la ragione a nascondersi al proprio sguardo.

Leopardi dice che l'uomo conosce da gran tempo la nullità delle cose e l'illusorietà delle illusioni, e che quanto più questa conoscenza è profonda tanto più egli sa, da gran tempo, che le illusioni sono peraltro indispensabili – e quindi le desidera e le onora. Così, stando ai moderni, Rousseau e la Staël. E così, per Leopardi, Teofrasto tra gli antichi. Ma poi Leopardi penserà anche a Salomone, a Omero e ai «poeti e i filosofi più antichi» (*Dialogo di Tristano e di un amico*, *Opere*, I, p. 665). Di questi ultimi egli non dice che apprezzarono le illusioni; ma è presumibile che lo pensi, perché se le illusioni sono tanto più apprezzate quanto più a fondo se ne conosce la vanità, questi ultimi, per Leopardi, furono certo grandissimi in tale conoscenza.

In questa consapevolezza dell'indispensabilità delle illusioni tutti costoro *anticipano* il genio, che unisce in sé la vera filosofia e l'illusione poetica (NP, VII; VIII; XV). Ma in quanto le illusioni da loro ritenute indispensabili sono diverse dall'illusione poetica, tutti costoro *non* raggiungono l'altezza del genio; appunto perché in essi le illusioni nascondono e dissimulano la verità, «*molto* al ver detraendo» (corsivo mio).

Generalmente, questa complessa tematica del pensiero di Leopardi non è stata compresa. Si è ritenuto che solo alla fine esso sia giunto alla coscienza della necessità di sollevare «gli occhi mortali» incontro alla verità; mentre in un primo tempo avrebbe sostenuto la necessità di dimenticare la verità e la filosofia. Si tratta invece di comprendere che sin dall'inizio il pensiero di Leopardi intende sollevare i propri occhi mortali sulla verità senza detrarre nulla; e che l'opportunità di dimenticare la filosofia *non* riguarda la filosofia che, nel genio, si tiene unita all'illusione poetica, ma riguarda o la filosofia moderna (che, appunto, è la ragione in quanto separata dal «poetico» e quindi dal «porto» della natura), o la filosofia in quanto unita, nelle *anticipazioni* del genio (Omero, Teofrasto, Rousseau...), a illusioni *diverse* dall'illusione poetica, e che quindi spingono verso la dissimulazione e il nascondimento della verità.

2. Il genio non si nasconde la verità

Nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, scritta nel marzo 1822, sono presenti non solo le pagine dei *Pensieri* dedicate a Teofrasto nel novembre 1820 (P 306, 316, 316-18, 325, 351), ma anche quelle che nell'estate 1820 (P 213-17, 259-62) e nell'ottobre 1821 (P 1833-40, 1841-42, 1848-60) indicano la natura del genio. La presenza di questo secondo gruppo è meno esplicita, e più sottintesa; ma è essenziale.

Ad esempio, la *Comparazione* parla del «furore de' poeti lirici, che d'un'occhiata (perocché si vengono a trovare quasi in grandissima altezza) scuoprono tanto paese quanto non ne sanno scoprire i filosofi nel tratto di molti secoli» (*Opere*, I, p. 682). (E appunto dell'«occhiata» del genio, e dell'«ultima» verità che egli e «il vero poeta lirico» sono capaci di scoprire, e del «più pazzo furore» che li infiamma, parla il testo di P 1851-52.)

Ancora: nella *Comparazione* si dice che la «calamità», a volte, «ha forza di rivelare all'animo nostro quasi un'altra terra», ossia quella della verità sgombra dalle illusioni; e che il suo «effetto» «si rassomiglia al furore de' poeti lirici» (*op. cit.*, p. 682). E appunto questo è uno dei temi principali di P 213-17: «le illusioni svaniscono nel tempo della sventura», cioè la sventura rivela la terra della verità, e anche gli «scrittori di vero e squisito sentimentale» hanno questo potere rivelativo, ossia giungono a «rappresentare efficacemente» la sventura.

Ancora: nella *Comparazione* si dice che Teofrasto sa penetrare profondamente il senso della vita umana, e che questa «facoltà» è segno di un animo «capace di affezioni molte e varie e potenti», perché le qualità morali e gli affetti, quando li si voglia «rappresentare al vivo, non tanto si possono ricavare dall'osservazione materiale de' fatti e delle maniere altrui, quanto dall'animo proprio, eziandio quando sono disparatissimi dagli abiti dello scrittore» (*op. cit.*, I, p. 683). Ma questo è appunto uno dei temi principali di P 1838) la conoscenza autentica avviene «per sua propria esperienza; altrimenti l'esperienza altrui nelle parti essenziali della natura non potrà servirle che a ripetere le operazioni fatte da altri».

Ancora, la *Comparazione* termina riferendosi al *Pro Archia* di Cicerone: vedendo la sventura e la nullità della vita, i «sapianti» tentano di consolarsi con le illusioni della vita futura (*op. cit.*, pp. 686-87); e in P 215 si parla del *Pro Archia*, come di un esempio della «consolazione», che chi vede la sventura e il nulla tenta di procurarsi con le illusioni della gloria che i suoi scritti gli possono dare.

Ora, sia per i «pensieri» dell'estate 1820, sia per quelli dell'ottobre 1821 (il testo di P 259-61 è riportato in NP, VII, 1, 4; per il testo di P 213-17 cfr. NP, VII, 1, 3), l'«opera» del «genio» è intesa come una coscienza e un linguaggio che *non* si nascondono e non dissimulano mai la verità. Certo, il tema centrale di P 213-17 è il rifiorire delle illusioni; ma nell'elaborazione di questo tema emerge che le illusioni, come svaniscono nel tempo della sventura, così svaniscono nel tempo del genio; e precisamente: nel tempo del genio svaniscono tutte le illusioni *fuorché* quelle legate alla forza e alla grandezza con cui il genio mostra la forza e la vanità di *tutte* le illusioni (e quindi anche di quelle che non possono essere separate da questo suo mostrare la verità). Proprio perché il testo di P 213-17 dice che per la loro «radice vigorosissima» le illusioni «tornano a rifiorire», e rifioriscono persino negli «scrittori di vero e squisito sentimentale», che sanno «rappresentare efficacemente» e «sentono ed hanno quasi per le mani il nulla delle cose» e la sventura

- ossia rifioriscono anche nel genio che vede la verità -, proprio per questo in *P* 213-17 il genio è presente come colui che ardisce sollevare gli occhi mortali incontro alla verità - e a tal punto che in lui, come dice esplicitamente il testo di *P* 259-61, il rifiorire delle illusioni coincide con la forza e la grandezza del suo ardimento. In *P* 214-15 si dice che le illusioni che rifioriscono nel genio sono il desiderio di «gloria» e «alcuni piaceri della vita» che il genio crede di ottenere dalla sua stessa capacità di esprimere la «vanità delle illusioni» e il nulla delle cose;¹ ma nemmeno queste illusioni riescono a nascondere e a dissimulare la verità che il genio ardisce guardare. In *P* 259-61, poi, il testo stesso è un esempio della grandezza e della forza di cui esso parla, ossia della forza e grandezza con cui il genio guarda la verità e che costituiscono la grande illusione poetica.

3. Ancora sulla coerenza del pensiero di Leopardi

Senza illusioni non c'è vita - nemmeno la vita del genio - ; «ogni uomo, anzi ogni fanciullo, alla prima facoltà di ragionare [...] si ucciderebbe infallibilmente di propria mano e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale» (*P* 216). Una vita regolata esclusivamente dalla ragione e dalla filosofia, si spegne rapidamente e totalmente (*P*216-17; 270-71).²

Ma una ragione e una filosofia che intendano essere l'unica guida della vita, proponendosi di tenersi separate da ogni illusione, intendono di tenersi separate anche dall'illusione poetica. Questo significa che esse sono la ragione e la filosofia *moderna*; non la ragione e la filosofia che, nel genio, si uniscono all'illusione poetica e, nelle anticipazioni del genio, a quelle altre forme di illusione che in tali anticipazioni sono considerate indispensabili alla vita.

È dunque innanzitutto della ragione e della filosofia in quanto separate dall'illusione - ossia è della verità in quanto separata dall'errore; dunque è della ragione e della filosofia in quanto *moderne* - che si deve dire che se si vuole continuare a vivere le si deve nascondere, dissimulare, dimenticare - come appunto si dichiara nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto* (*Opere*, I, pp. 685-86) e nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (*Opere*, I, pp. 632-33). In quanto separata dall'illusione, la verità separata che deve esser dimenticata non è dunque la verità che è unita alla poesia (all'illusione poetica) e senza di cui il genio non esisterebbe. Le opere del genio, infatti, «rappresentano al vivo», «dimostrano evidentemente», fanno sentire la nullità delle cose e l'infelicità della vita (*P* 259 sgg.), cioè la verità: sono opere del genio, appunto perché con forza e grandezza «non *trattano* nè *rappresentano* altro che la verità» e «il vano delle illusioni»: «lo stesso spettacolo della nullità è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima [...], la innalzi e la soddissaccia di se stessa e della propria disperazione».

Ancora una volta, non è che il pensiero di Leopardi sia incoerente e che, insieme, sostenga sia che la verità è il contenuto inevitabile dell'opera del genio, sia che la verità deve essere evitata e dimenticata. Infatti, sin quasi dall'inizio (cioè da quando non concepisce più la poesia come un chiudersi dentro l'illusione, cioè come separata dalla verità), il pensiero di Leopardi concepisce la nobile natura del genio come l'ardimento che sa sollevare gli occhi sulla verità, nulla detraendole - sì che tale ardimento è appunto la forza e la grandezza dell'illusione

poetica alla quale la verità *rimane unita*. Sin quasi dall'inizio, nel pensiero di Leopardi, l'opera del genio dev'essere visione della verità - e il suo esser "opera" è appunto esser poesia, *poíesis*, azione suprema, potenza estrema con cui si guarda la verità (e l'ardimento, l'opera e la poesia si intrecciano). Mentre la verità che, affinché si possa continuare a vivere, dev'esser dimenticata, è innanzitutto la verità separata dalla vita, cioè dall'illusione. Questo, anche se in entrambi i casi il contenuto della verità è lo stesso: la nullità di tutte le cose e l'infelicità della vita. Solo che, in quanto separata dalla vita, la verità annienta la vita che la guarda e che si pone in rapporto con essa; mentre, unita alla vita della poesia, fornisce il contenuto alla forza e alla grandezza con cui l'illusione poetica canta il nulla e l'infelicità umana.

II

Teofrasto

1. Le sentenze di Bruto minore e Teofrasto

Ma la *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte* dice che «qualunque o fra gli antichi o fra' moderni conobbe meglio e sentì più forte e più dentro al cuor suo la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero, non solamente non procurò che gli altri si riducessero in questa sua condizione, ma fece ogni sforzo di nasconderla e dissimularla a se medesimo, e favorì sopra ogni altro quelle opinioni e quegli effetti che sono valevoli a distornarla, come quello che per suo proprio esperimento era chiarito della miseria che nasce dalla perfezione e sommità della sapienza» (*Opere*, I, pp. 685-86).

Questo testo non si riferisce, ovviamente, a chi intende separare la verità dalle illusioni e annientarle per porre unicamente la ragione alla guida della vita. Si riferisce a chi - «o fra gli antichi o fra' moderni», e, fra gli antichi, appunto Teofrasto - è consapevole dell'indispensabilità delle illusioni, ossia di «quelle opinioni e quegli effetti» che sono capaci di distogliere dalla «condizione» («distornarla») in cui l'uomo conosce la verità, cioè la nullità di ogni cosa e quale distruttivo effetto («efficacia») produca la conoscenza della verità. Questo testo si riferisce non a chi ha separato, ma a chi ha unito la verità alle illusioni (e le «favorì sopra ogni altro»); e ciononostante afferma che costui non solo ha sempre evitato che gli altri venissero a trovarsi nella sua condizione - cioè nella condizione di conoscere la verità terribile e i suoi effetti -, ma ha compiuto ogni sforzo per «nasconderla e dissimularla a se medesimo», mediante le illusioni.

Ma, dopo quanto si è rilevato sopra (I, 1) a proposito delle *anticipazioni del genio*, questo testo non costituisce più una difficoltà, giacché esso non solo *non* si riferisce alla filosofia moderna (la quale non scorge l'indispensabilità delle illusioni e le separa dalla verità), ma non si riferisce *nemmeno* al genio (che unisce la verità all'illusione poetica): si riferisce, appunto, alle *anticipazioni* del genio, ossia alle forme di esistenza che anticipano in qualche modo l'esistenza del genio senza peraltro raggiungerla, perché le illusioni che esse intendono favorire e salvaguardare differiscono dall'illusione poetica, e cioè nascondono e dissimulano la verità. Leopardi *non* intende cioè identificarsi a Teofrasto. E tantomeno a Bruto. Né Teofrasto, né Bruto, né alcuno degli «antichi» e dei «moderni» (in *P* 318 Leopardi aveva parlato di Rousseau e della Staël) a cui si riferisce il testo, riesce a raggiungere la condizione del genio, ossia l'unità di filosofia e poesia. Essi conoscono «meglio» e «più forte e più dentro al cuor» loro la verità terribile; ma proprio perché non si affidano alla potenza dell'illusione poetica, che consente di reggere la vista della verità senza morire, debbono, per vivere, affidarsi alle illusioni che la dissimulano e la nascondono - le illusioni che consentono di sopravvivere occultando la

2. La morte di Teofrasto

Teofrasto muore, dice la *Comparazione* (*Opere*, I, p. 681), pentendosi di aver sempre cercato, vivendo, la gloria. Muore «penitente della gloria». «Come poi Bruto della virtù.» E «gloria» e «virtù» hanno per gli antichi sostanzialmente lo stesso significato (*ibid.*). Le sentenze che Bruto e Teofrasto pronunciano vicino alla morte sono dunque «rinneamenti» e «apostasie» da quegli «errori magnanimi», che «abbelliscono» e anzi «compongono» e costituiscono la vita e la rendono vita invece che morte (*ibid.*). E poiché tali errori sono le illusioni, Teofrasto e Bruto, morendo, *rinnegano* le illusioni che essi avevano favorito vivendo. Tale rinnegamento è determinato dalla conoscenza della verità («apostasie cagionate, non da passioni o vizi, ma dal senso e discernimento della verità», *ibid.*, p. 682). Morendo, dunque, *separano* la verità dalle illusioni. Vicini alla morte, procedono cioè in direzione *opposta* a quella del genio e delle anticipazioni del genio che essi stessi avevano incarnato.

Ma se è vicino alla morte che Teofrasto, in base alla conoscenza della verità, rinnega le illusioni, non è vicino alla morte che egli incomincia a conoscere la verità. Egli la conosce sulla base della «scienza» da lui coltivata lungo tutta la sua vita (*ibid.*, pp. 682-83). (È invece la «calamità» che, alla fine della vita, rivela a Bruto la «terra» della verità; *ibid.*, p. 682.) Teofrasto conosce da tempo la verità, anche per il suo «animo [...] capace d'affezioni molte e varie e potenti [...] cioè molto delicato e vivo», che gli fa cogliere «l'infelicità irreparabile della vita» (*ibid.*, pp. 683-84). Le «affezioni molte e varie e potenti» del suo animo sono le illusioni (alle quali appartiene anche il desiderio della gloria e della virtù) che anche l'anticipatore del genio deve possedere per poter conoscere «al vivo» (*ibid.*) ciò che esiste, ossia la natura, ossia le illusioni da essa prodotte (*P* 1833-40, 41-42).

Vicino alla morte, dunque, Teofrasto separa ciò che, vivendo, aveva tenuto unito: la verità e le illusioni. Vivendo, egli conosce la nullità delle cose – a differenza della maggior parte degli antichi, i quali, «secondo l'insegnamento [illusorio] della natura», credevano che «le cose fossero cose e non ombre» (*op. cit.*, pp. 681-82). Egli sa che le cose sono ombre, e tuttavia si sforza, o lascia che la sua natura si sforzi in ogni modo di percepirle e di viverle come cose e non come ombre. Ma vicino alla morte le illusioni lo lasciano ed egli dice ai discepoli che le cose sono ombre. Anche Bruto, prima di morire, afferma che la virtù non è cosa, ma «parola» – ombra. Vicino alla morte, Teofrasto – strappandosi dalle illusioni di cui peraltro aveva sempre conosciuto la vanità – procede in direzione opposta a quella del genio.

Ma, vivendo, egli non era ancora riuscito ad essere il genio, cioè l'unificazione della verità e della poesia. Le illusioni, infatti, che egli favorisce durante la vita, pur conoscendone la vanità, sono quelle che gli consentono di nascondere e dissimulare agli altri e a se stesso la verità. La verità viene sì da lui unita a certe illusioni, ma non all'illusione poetica, che consente di guardare il volto della verità senza rimanerne annichiliti. Sì che la verità gli appare nella forma che essa presenta nella filosofia moderna: insopportabile, e quindi tale da dover essere unita alle illusioni che consentano di dimenticarla e nasconderla. È perché la verità è separata dall'illusione poetica che c'è bisogno di

unirla a quelle illusioni che (oltre alla gloria, l'eroismo, la ricchezza; *ibid.*, p. 685) consentono di nasconderla e dimenticarla. È per quella separazione che Teofrasto non è il genio; ma è per questa unione della conoscenza della verità alle illusioni (quelle, peraltro, che la nascondono) che Teofrasto è tuttavia una anticipazione del genio e differisce dai filosofi moderni, che, oltre a conoscere la vanità delle illusioni, si sforzano anche in ogni modo di spegnerle.

3. Teofrasto e la filosofia moderna

Alle pagine 317-18 dei *Pensieri* si afferma che Teofrasto

si accostò forse più di qualunque altro alla cognizione di quelle triste verità che solamente gli ultimi secoli hanno veramente distinte e poste in chiaro, e della falsità di quelle illusioni che solamente a' dì nostri hanno perduto il loro splendore e vigor naturale. Ma così anche si vede che Teofrasto conoscendo le illusioni, non però le fuggiva o le proscriveva, come i nostri pazzi filosofi, ma le cercava e le amava, anzi si faceva biasimare dagli altri antichi filosofi, appunto perché onorava le illusioni molto più di loro.

E la *Comparazione* dice che

se i nostri filosofi intendessero pienamente quello che s'affaticano di promulgare, o (posto che l'intendano) se lo sentissero, cioè a dire, se l'intendessero per prova, e non per sola speculazione; in cambio d'aversi a rallegrare di queste conoscenze, ne piglierebbero odio e spavento; si ingegnerebbero di scordarsi quello che sanno e quasi di non vedere quello che vedono; rifuggirebbero [si rifugerebbero], il meglio che potessero fare, a [in] quegl'inganni fortunatissimi che, non questo o quel caso, ma la natura universale avea posto di sua propria mano in tutti gli animi; e finalmente non crederebbero che importasse gran cosa il persuadere altrui che niuna cosa importa quando anche paia grandissima. (*Opere*, I, p. 686)¹

La filosofia moderna non intende «pienamente» ciò che tuttavia essa riesce a pensare; che «tutto il bello, il piacevole e il grande [e dunque anche ogni eterno e infinito] è falsità e nulla» (essa «non dice e non può dir altro» che questo; *ibid.*, p. 684). Nella filosofia moderna l'essenza stessa di tale filosofia rimane nascosta (*NP*, X, III, 3). Ma, anche se Leopardi non lo rileva, è la stessa filosofia moderna a nascondere a se stessa la propria essenza; e a fare già essa per proprio conto quello che Leopardi dice che essa farebbe se intendesse pienamente se stessa. Infatti la filosofia moderna si impegna a dimenticare quello che sa e a nascondere quello che vede, perché continua ad affermare, sulla scia degli antichi (dai quali peraltro Teofrasto si era scostato), che la sapienza, la verità, la ragione (e la virtù che su di esse si basa) sono il fondamento della felicità (*Opere*, I, p. 684). È, questa, una «fantasia»

dalla quale «non pare che i filosofi moderni sieno ancora guariti, anzi pare che sieno peggiorati non poco», perché si vuole che alla felicità conduca una filosofia «la quale in somma non dice altro e non può dir altro, se non che tutto il bello, il piacevole e il grande è falsità e nulla» (*ibid.*). Ma le fantasie sono illusioni; e dunque la fantasia moderna che la verità sia il fondamento della felicità è l'illusione che consente all'uomo razionale moderno di sopravvivere alla vittoria dei lumi; così come il cristianesimo era stato la fantasia che aveva consentito la sopravvivenza dopo la devastazione provocata dallo sviluppo della ragione antica.

4. L'occultamento della verità, Teofrasto e il dolore

Il carattere "nichilistico" della filosofia moderna è portato alla luce dal pensiero di Leopardi, che al di là delle consonanze della metafisica moderna con quella antica, riesce a scorgere il carattere distruttivo del pensiero moderno. L'essenza del pensiero moderno è il dubbio, la negazione delle verità del passato; e il tentativo di superare il dubbio e la negazione finisce, in tale pensiero, con l'essere qualcosa di accidentale rispetto a quella essenza (NP, X, III, 3-4). Ma proprio perché la filosofia moderna è nella sua essenza "nichilismo", quest'ultimo non può non rendersi in qualche modo visibile nella coscienza stessa della filosofia moderna; e quindi non può non atterrirarla e spingerla a coprire ciò che essa stessa ha svelato. Il velo che nella filosofia moderna tenta di coprire la verità terrificante è appunto l'antica dottrina che vede nella verità (ma concepita come conoscenza dell'eterno e dell'infinito) il fondamento della felicità, e con la quale la filosofia moderna tenta di risospingere nel sottosuolo quel carattere nientificante della verità che invece essa è riuscita a scorgere.

Vi sono dunque molti modi (che a parte quest'ultimo sono tutti indicati da Leopardi) di nascondere e dissimulare la verità da parte del pensiero che la tiene separata dall'illusione poetica: il pensiero antico, che ha il proprio centro in Platone, dove la ragione pone come verità l'eterno e dalla conoscenza della verità fa quindi dipendere la felicità; il cristianesimo; il ripresentarsi dell'atteggiamento antico nel pensiero moderno, dove la ragione continua a tenere in vita l'eterno pur avendo visto l'inconsistenza dell'innatismo platonico, ossia del fondamento stesso di ogni tipo di affermazione dell'eterno; e, in fine, anche le anticipazioni del genio, ossia le forme di pensiero antiche e moderne che, come in Teofrasto (e in Rousseau e nella Staël), hanno bisogno di unire la verità alle illusioni che la fanno dimenticare, perché tali forme l'hanno tenuta separata dalla poesia, ossia dall'unica illusione che può essere vissuta e può consentire di sopravvivere senza che l'illuso sia costretto a nascondere la verità - giacché tale illusione è la forza stessa e la stessa grandezza con cui la verità viene disvelata senza detrarle alcunché.

D'altra parte il Teofrasto di Leopardi ha una grandezza superiore a quella di qualsiasi altro antico, perché egli, andando oltre il senso del dolore antico, scorge il senso del dolore moderno. Per gli antichi la vita dell'uomo può essere felice: la condizione è che si raggiunga la sapienza, la conoscenza della verità, che è la «consolazione e rimedio principale della nostra infelicità» (*Opere*, I, p. 681). L'infelicità, per gli antichi, non appartiene all'essenza del genere umano: è un accidente della vita individuale, dovuto al caso e alla fortuna (*ibid.*, p. 682). Quanto al genere, la felicità dell'uomo non dipende dal caso e dalla

fortuna, ma dalla verità.

Il Teofrasto di Leopardi rovescia questa affermazione: «non la ragione ma la fortuna è signora della vita» (*Vitam regit fortuna non sapientia*, avrebbe affermato Teofrasto, secondo Cicerone). Dalla fortuna e dal caso, non dalla conoscenza della verità dipende la felicità del *genere* umano. Giacché la verità autentica è la nullità delle cose e «l'infelicità insuperabile» della vita. Chi ancora non ha raggiunto l'altezza del genio, deve compiere ogni sforzo, se vuol vivere, per dimenticare la verità. In questo senso, anche se Teofrasto muore vecchissimo, muore non per certi motivi che si realizzano *dopo* il suo non essere più stato capace di dimenticare la verità, ma muore appunto *perché* non è più stato capace di dimenticarla. Anche Bruto si uccide perché la sventura gliela fa vedere.

III

In che senso la filosofia è rimedio di se stessa

1. La «sommità della filosofia [...] ci libera e disinganna dalla filosofia»

Nel genio, la conoscenza della verità è la «più sublime e profonda e sottile e matura filosofia» (P 304). La filosofia del genio sa che la natura ha nascosto con le illusioni la verità e che quando, con l'irrompere della ragione, la conoscenza della verità viene alla luce, sono ancora le illusioni che, pur non riuscendo a ricondurre l'uomo allo stato naturale originario, gli consentono di sopravvivere. La filosofia del genio dà cioè all'uomo un «insegnamento» che «ci era già stato dato dalla natura, e non al nostro intelletto nè alla ragione, ma all'istinto ingenito e intimo» (*ibid.*). «L'inverno, dicono alcuni versi di Pierre Charles Roy, conduce i loro passi su un sottile cristallo: il precipizio è sotto il ghiaccio, tale è la fragile superficie dei nostri piaceri. Scivolate, mortali, non appoggiatevi» (*glissez, mortels, n'appuyez pas*):

Sur un nince cristal, l'hiver conduit leurs pas:
le précipice est sous la glace,
telle est de nos plaisirs la fragile surface.
Glissez, mortels, n'appuyez pas.

Questa affermazione esprime tutta la sostanza della filosofia del genio (P 304). Sotto il ghiaccio, il precipizio del nulla. Che i mortali non si appoggino al fragile cristallo del ghiaccio per sapere quanto è consistente, cioè per conoscere la verità, ma scivolino via: ben presto il ghiaccio si spezza (ogni eterno e ogni *epistème* si mostrano inconsistenti), e sotto appare l'abisso, la verità da cui però, ormai, non posson più salvarsi. *Glissez, mortels, n'appuyez pas* è la voce che da sempre i mortali avevano seguito per «istinto ingenito ed intimo».

La filosofia del genio insegna quello che l'uomo aveva già da sempre praticato. «Così l'apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia» (P 305).

Ma, anche qui, la filosofia che è dannosa è quella separata dall'illusione: essa mostra la nuda verità terribile e quindi annienta la vita. La filosofia che "corregge" questo danno è invece la filosofia che, soprattutto nel genio, mostra l'indispensabilità delle illusioni e si tiene unita ad esse. La filosofia come unita alle illusioni corregge «i danni ch'essa medesima ha fatti» in quanto separata dalle illusioni. E analogamente: «la sommità della filosofia», cioè la filosofia del genio,

libera e disinganna in quanto essa è unita alle illusioni; mentre la filosofia da cui essa libera e disinganna è la filosofia in quanto separata dalle illusioni. E, infine, la filosofia del genio *non* afferma *tout court* la propria inutilità, ma afferma che «*se l'uomo fosse ancora qual era da principio*» (corsivo mio) essa sarebbe inutile. Ma poiché l'uomo non è più com'era in principio, allo stato di natura, la filosofia del genio sa di essere il solo sapere che può affermare con verità l'indispensabilità delle illusioni per la sopravvivenza, e che può tentare di «rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata» - dove, ancora una volta, la filosofia che, nascendo, strappa l'uomo alla sua condizione naturale, è la filosofia separata dalle illusioni; mentre la filosofia che tenta di rimettere l'uomo in quella condizione è la filosofia che, nel genio, conosce l'indispensabilità dell'illusione.

2. La filosofia del genio non si libera da se stessa

Il passo di *P* 304-305, dunque, non ha nulla a che vedere con l'autosoppressione e autonegazione della filosofia del genio, che è «l'apice del sapere umano e della filosofia», «la sommità della filosofia»: questo apice e questa sommità sopprime e annienta la filosofia separata dalla poesia anche se, certamente, la filosofia del genio è possibile solo in quanto la ragione ha fatto irruzione nella natura distruggendo le illusioni e separandosene. «La sommità della filosofia», cioè l'unità di filosofia e poesia, è il punto più avanzato che la natura, dopo essere stata corrotta dall'irruzione della ragione - e dunque come natura razionale, cioè come filosofia - può raggiungere nel suo *tentativo* di «rimettere l'uomo in quella condizione in cui sarebbe stato, s'ella [cioè la filosofia, cioè la natura in quanto corrotta] non fosse mai nata».

Anche se il testo di *P* 305 non lo dice, si tratta appunto di un *tentativo*, come i *Pensieri* continuano a rilevare sin dall'inizio - cfr. *P* 56, 403 («Da questo stato di corruzione [...] l'uomo non può tornare indietro [...], perché quello che si è imparato non si dimentica»), 404, 407 («La perfezion della ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale; ritorno ch'essendo fatto mediante quella ragione stessa che ha corrotto l'uomo, ed avendo il suo fondamento in questa medesima corruttrice, non può più equivalere allo stato naturale, nè per conseguenza alla nostra perfezion primitiva, nè quindi procurarci quella felicità che ci era destinata»). La «più sublime e profonda e sottile e matura filosofia» non cancella se stessa, e dunque *non* cancella e non nasconde la ragione e la verità, ma la ragione e la verità in quanto separate dall'illusione poetica - ossia da ciò che nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* Leopardi aveva chiamato «inganno fantastico» (*Opere*, I, p. 776) e nel *Dialogo di Tristano e di un amico* chiamerà «inganno dell'immaginazione» (*Opere*, I, p. 665).

Sin dall'inizio è presente nel pensiero di Leopardi quella volontà di non nascondersi nulla della verità, che trova ne *La ginestra* e, prima, nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, la sua espressione più nota e più radicale. Il testo di *P* 304-305 non fa eccezione. Quando Tristano afferma: «calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera. La quale se non è utile ad altro, procura agli uomini forti la fiera compiacenza di vedere

strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano» (*Opere*, I, p. 665) non va in direzione opposta, ma sviluppa nel modo più radicale l'atteggiamento che nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* fa «confidare» i «gagliardi e valorosi» «nel favore della ragione e della verità» (*Opere*, I, p. 772) e fa procedere in base a «nient'altro che le ragioni», per «l'affetto [...] focosissimo [...] al vero» (*ibid.*, p. 774).

3. Eleandro e il giovamento dei libri poetico-morali

Come in *P* 304-305 e nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, anche nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, composto nel giugno 1824, la filosofia non sopprime *tout court* se stessa, non afferma la necessità di nascondersi e dissimularsi a se stessa per consentire all'uomo di sopravvivere; ma è la filosofia in quanto filosofia del genio che afferma la necessità, per la sopravvivenza dell'uomo e di se stessa, di evitare (dimenticare, dissimulare, nascondere) la filosofia in quanto separata dalla poesia, e quindi in quanto filosofia moderna. A Timandro, per il quale gli scritti che mostrano la negatività della «specie umana» sono estremamente nocivi, Leopardi risponde, per bocca di Eleandro, consentendo che, con tali scritti, «non si giovi», ma pensando anche che con essi «non si nocchia» (*Opere*, I, p. 625).

Del proprio discorso filosofico Leopardi nega esplicitamente che sia nocivo. Ma Timandro, come l'amico di Tristano, ritiene che si possa «migliorare di gran lunga» la «condizione umana», cioè che l'uomo è «perfettibile» (*ibid.*, pp. 630-31) e che con gli scritti si possa dunque «giovare alla specie umana» (*ibid.*, p. 625). Ritiene – al seguito dell'intera tradizione filosofica – che il sapere possa condurre l'uomo verso la perfezione e la felicità. Se questo è il senso del «giovare alla specie umana», Leopardi, attraverso Eleandro, deve negare che i propri libri e, anzi, qualsiasi libro possa «giovare alla specie umana». (Timandro: «non si giova coi libri che mordono continuamente l'uomo in generale; anzi si nuoce assaissimo». Eleandro: «Consento che non si giovi, e stimo che non si nocchia. Ma credete voi che i libri possano giovare alla specie umana?»; *ibid.*)

Tuttavia, se nessun sapere e nessun libro possono «giovare» nel senso a cui Timandro si riferisce, vi sono opere e libri «destinati a muovere la immaginazione», che lasciano «al lettore nell'animo» un «sentimento nobile» e che, sia pure per poco («per mezz'ora»), gli impediscono «di ammettere un pensier vile, e di fare un'azione indegna» (*ibid.*, p. 626). Per questi effetti, tali opere e libri «giovano»; ma, appunto, in un senso diverso da quello sostenuto dall'intera tradizione filosofica, per la quale opere, libri e scritti possono esprimere quella «conoscenza del vero» (*ibid.*, p. 632) che conduce l'uomo alla perfezione e alla felicità. Giovano, perché sono «destinati a muovere la immaginazione» non in un modo qualsiasi, ma lasciando nell'animo, sia pure per poco, un «sentimento nobile» che impedisce ogni viltà e indegnità. Sono le opere, i libri, gli scritti «poetici»: quelli, tra i libri «moralì», che vanno chiamati «poetici», nel senso più largo di questo termine, siano essi scritti in prosa o in versi (*ibid.*, pp. 625-26).

Appunto per questo Eleandro, dopo aver riconosciuto che «coi libri che mordono continuamente l'uomo in generale» (la sua nullità e malvagità, la vanità delle sue aspirazioni) *non gli si giova* («consento

che non si giovi»), può affermare subito dopo (*ibid.*, p. 625) che «se alcun libro morale potesse giovare [giacché i libri morali sono appunto quelli che possono dare giovamento o procurar danno], io penso che gioverebbero massimamente i poetici». Egli non sta modificando la sua precedente affermazione (quasi che, con poca coerenza, dicesse che i libri non giovano, ma che se giovassero sarebbero di giovamento soprattutto quelli poetici), ma sta distinguendo due significati essenzialmente diversi del giovare: quello della tradizione filosofica, per la quale la verità è il fondamento della felicità, e che Eleandro rifiuta;² e quello in cui la poesia, muovendo l'immaginazione, rende nobile l'animo del lettore.

4. La “nobiltà” di Eleandro

L'animo è nobilitato dalla nobiltà della poesia. Eleandro parla infatti delle «più belle, più calde e più nobili poesie» (*ibid.*, p. 626). La nobiltà della poesia è la nobiltà del poeta in quanto poeta. Eleandro sta cioè parlando della «nobil natura» del genio, a cui si rivolge *La ginestra*, e ne parla muovendosi nello spazio aperto dal testo di *P* 259-61 (a cui dunque continuiamo a ritornare, e il cui testo è riportato in *NP*, VII,1, 4) e riproponendone la tematica fondamentale. Le «opere di genio» di *P* 259-61 – dove soprattutto la poesia che mostra la verità della condizione umana, cioè la poesia unita alla filosofia, è l'autentica opera del genio – corrispondono ai «libri poetici» di cui parla Eleandro: a quei «libri morali» in cui la nobiltà della poesia e del poeta rende nobile l'«animo» del «lettore» (e del «lettore» dell'opera del genio parlava *P* 259-61).

Appunto di questa nobilitazione parla *P* 259-60: l'opera del genio – che è «consolazione» (*P* 259) e che, dice Eleandro, «giova massimamente» – «apre il cuore e ravviva», «par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi» (*P* 260): così ingrandita e innalzata, l'anima è visibile, conoscibile e riconoscibile per eccellenza, cioè *gnobilis*, *nobilis*, nobile. E i libri poetico-morali di cui parla Eleandro sono «destinati a [ri]muovere l'immaginazione» come in *P* 261 l'indifferenza e l'insensibilità determinata dalla «cognizione del gran nulla» è «rimossa» dall'opera del genio. Le *Operette morali* sono “moralì” appunto nel senso in cui lo sono i libri poetico-morali di cui parla Eleandro e che egli chiama «poetici», intendendo questa parola «largamente», cioè siano essi «prose» o «versi». Eleandro, parlando dell'opera del genio, sta dunque parlando dell'opera di Leopardi.

Nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* Leopardi dice dunque che l'opera della tradizione filosofica («tutti i filosofi antichi e moderni», *Opere*, I, p. 632) non giova, perché il suo tentativo di rendere felice mediante la conoscenza della verità fallisce; mentre l'opera del genio, in cui la conoscenza della verità mostra di essere la «cognizione del gran nulla», può «giovare massimamente», perché innalza e ingrandisce e nobilita l'anima del lettore, la quale «riceve vita, se non altro passeggia [“per mezz'ora”, dice Eleandro in modo prosastico], dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (*P* 261). E questa «morte perpetua» è fatta sentire al lettore dai libri di Eleandro, che non tanto «mordono continuamente l'uomo», ma nei quali egli si duole della sorte umana («non tanto io cerco di mordere ne' miei scritti la nostra specie, quanto dolermi del fato», *op. cit.*, p. 629).

5. «Il concetto [...] mi riempie continuamente l'animo»

Ma vivendo nella nobile luce della poesia l'animo del genio non riceve una vita soltanto «passeggiata» della forza con cui egli sente la morte perpetua di tutte le cose: il genio vive *stabilmente* nella nobiltà, cioè nell'incapacità di avere un «pensier vile» e di compiere un'azione indegna: la grandezza e altezza del genio non sono la causa, ma *sono esse stesse* tale incapacità di esser vili e indegni. La nobiltà del genio – la sua lontananza dalla viltà e dall'indegnità – *non ha nulla a che vedere* con le qualità prescritte dalla “morale” che secondo il pensiero filosofico tradizionale è fondata sulla conoscenza della verità e quindi crede di poter rendere l'uomo felice.

Alla “morale” così intesa si riferisce Eleandro, rilevando l'inganno dei filosofi antichi e moderni, per i quali gli uomini saranno felici quando «conosceranno il vero, e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita» (*Opere*, I, p. 632). La “morale” della tradizione è questo «comporre» e «governare» la vita «a norma» del vero. Il genio, invece, sa che la verità è «il gran nulla»: «il concetto della vanità delle cose umane, mi riempie continuamente l'animo» (*ibid.*, p. 627). Questa continuità («continuamente») riguarda il «concetto» in quanto unito alla poesia – l'unione che Eleandro esprime nei suoi libri poetico-morali (“moralì”, dunque, in un senso radicalmente diverso da quello della filosofia antica e moderna) –, sì che l'animo del genio è riempito «continuamente» e stabilmente dalla nobiltà che esclude tutto «ciò che è vile e indegno». Appunto per questo le prime parole di Eleandro, nel *Dialogo*, sono il suo rifiuto di essere considerato «biasimevole» nell'«operare» (*ibid.*, p. 624).

Se non si tiene presente la estraneità di Eleandro alla “morale” tradizionale, tutto il *Dialogo* riesce incomprensibile. Egli dichiara “formalmente” di non amare gli uomini: «non mi vergogno di dire che non amo nessuno, fuorché me stesso, per necessità di natura, e il meno che mi è possibile» (*ibid.*, p. 628); e tuttavia si rifiuta di essere biasimevole nell'«operare». Ma in questo atteggiamento non vi è alcuna contraddizione, perché se egli non ama, non ama nel senso in cui la morale tradizionale prescrive all'uomo di amare; mentre evita che il suo «operare» sia biasimevole, perché egli possiede la nobiltà dell'«opera» del genio, quella grandezza e altezza della poesia unita alla verità, che escludono la piccolezza e bassezza dell'egoismo. L'«operare» del genio non è biasimevole, perché si fonda sulla poesia nello stesso senso in cui *La ginestra* mostra che non la metafisica, ma la poesia sta al fondamento della virtù (*NP*, XIII, II, 5).

La nobiltà della poesia – che nelle opere poetico-morali giova «massimamente» a chi si mantiene nella sua luce, muovendo la sua immaginazione, cioè ingrandendola, innalzandola, nobilitandola, e impedendogli ogni viltà e indegnità – è essenzialmente unita alla manifestazione della verità. «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile – dice Eleandro –, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi. Se questa infelicità non è vera, tutto è falso» (*op. cit.*, p. 629). La cosa «più manifesta e palpabile», la verità più evidente, cioè l'«infelicità [...] di tutti i viventi», è il «fato», di cui Eleandro «si duole» nei suoi scritti. E che i suoi scritti siano gli scritti poetico-morali che giovano «massimamente» risulta con chiarezza dal testo: Eleandro comincia a parlare degli scritti poetico-morali e della loro nobiltà, rispondendo a Timandro che lo rimprovera di nuocere con i suoi scritti che «mordono continuamente l'uomo». Inoltre Timandro mostra di aver capito che Eleandro, parlando degli scritti poetico-morali che rendono nobile

l'animo del lettore, sta parlando dei propri scritti.

Per bocca di Eleandro, Leopardi dice di dolersi, nei suoi scritti, del fato, cioè dell'«infelicità necessaria di tutti i viventi», che è la cosa «più manifesta e palpabile» (*ibid.*) – l'evidenza suprema dell'Occidente; giacché l'infelicità dei viventi scaturisce innanzitutto dal loro provenire e ritornare nel nulla: l'evidenza dell'uscire e del risprofondare nel nulla è l'evidenza dell'infelicità del vivente, sottoposto a questa vicenda. Nelle sue opere, la nobile natura del genio si duole del fato, che gli sta dinanzi come la cosa «più manifesta e palpabile», ed egli la guarda e ne sostiene la vista. («Nobil natura è quella / che a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato.») L'infelicità necessaria, manifesta e palpabile, è ciò di cui il genio *si duole* nelle sue opere e dunque nei libri poetico-morali che *giovano* «massimamente» – giacché, ricordiamo ancora una volta il testo di *P* 259-60, «hanno questo di proprio le opere di genio, che, quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita [...] tuttavia [...] servono sempre di consolazione, raccomandano l'entusiasmo», e «lo [...] spettacolo della nullità è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi e la soddisfaccia di se stessa». E il genio non rinuncia alle sue opere e ai suoi scritti, non evita di comporli, non li nasconde. Non nasconde la propria opera. Non nasconde l'opera in cui poesia e filosofia si uniscono.

Il *Dialogo di Timandro e di Eleandro* è uno dei testi in cui, nel modo più esplicito, Leopardi afferma, *insieme*, e la propria totale «intolleranza» per ogni «simulazione e dissimulazione» che gli faccia scrivere e comunicare qualcosa di diverso da ciò che egli pensa – ed egli pensa la «manifesta e palpabile [...] infelicità necessaria di tutti i viventi» – ; e la necessità che le verità della filosofia («la sostanza di tutta la filosofia», cioè la «manifesta e palpabile [...] infelicità necessaria di tutti i viventi») abbiano a essere «ignorate o dimenticate da tutti: perché sapute, e ritenute nell'animo, non possono altro che nuocere» (*ibid.*, p. 632). Sostiene cioè che i propri libri poetico-morali, che affermano peraltro l'infelicità necessaria dei viventi, non siano nocivi («stimo che non si nocia», *ibid.*, p. 625), e anzi giovino «massimamente»; e, *insieme*, che la filosofia, la cui «sostanza» consiste nell'affermazione dell'«infelicità umana», non può fare altro che «nuocere» – e quindi «dannosissima» come è, deve essere «occultata», «ignorata», «dimenticata».

Ma ormai è chiaro che questa tematica non ha nulla a che vedere con una contraddizione o un'incoerenza. Anche in questo dialogo, come in *P* 304-05, la filosofia è «dannosissima» e deve essere dimenticata quando e fin quanto essa è separata dalla nobiltà della poesia, ossia dalla «forza» con cui l'anima «sente la morte perpetua» delle cose, cioè la verità della filosofia.

La filosofia da dimenticare, occultare e ignorare è la filosofia moderna; non la filosofia del genio, la quale anzi, proprio perché è l'affermazione dell'infelicità necessaria di tutti i viventi (l'affermazione che è insieme l'essenza nascosta dalla stessa filosofia moderna), include nella propria «sostanza» l'affermazione che l'uomo, per sopravvivere, deve dimenticare la filosofia in quanto separata dalla poesia. La filosofia del genio, a cui la forza della poesia consente di reggere la vista della verità, afferma la necessità di dimenticare e occultare la filosofia separata dalla poesia. Solo perché rimane nella veglia la filosofia del genio può affermare che la filosofia separata dalla poesia deve essere avvolta dal sonno.

IV

Eleandro

1. La filosofia moderna e la filosofia del genio

L'evidenza suprema, per l'Occidente - e dunque, e nel modo più radicale, per il pensiero di Leopardi -, è «l'infelicità necessaria» dell'uomo. Poiché il fondamento di tutte le cose è il nulla e tutto esce dal nulla e vi ritorna, la volontà di salvarsi dal nulla e di essere "felici" è destinata al fallimento; all'infelicità umana non si può «riparare con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto» (*Opere*, I, p. 630). La tradizione filosofica occidentale è il tentativo di scoprire tale forza, arte, industria, patto: innanzitutto come forza e arte divina, poi come forza, arte, industria e patto della scienza e della tecnica. Conoscere la verità significa, nella tradizione occidentale, conoscere la forza, l'arte, l'industria, il patto che consentono all'uomo di ripararsi dall'infelicità. Felicità e perfezione umane dipendono quindi, in questa prospettiva, dalla conoscenza della verità. Ma quando ci si rende conto che nessuna forza, arte, industria e patto sono capaci di evitare l'infelicità e che la verità è questa impossibilità di uscire dall'infelicità, diviene evidente che «dunque s'ingannano grandemente quelli che dicono e predicano che la perfezione dell'uomo consiste nella conoscenza del vero, e tutti i suoi mali provengono dalle opinioni false e dalla ignoranza, e che il genere umano allora finalmente sarà felice, quando ciascuno o i più degli uomini conosceranno il vero, e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita. E queste cose - osserva Eleandro - le dicono poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni» (*ibid.*, p. 632). Conoscere la verità significa conoscere la necessità della propria infelicità; e là dove, come nella filosofia moderna, non c'è altro che conoscenza della verità, l'uomo può sopravvivere solo dimenticando la verità. Nel suo penultimo intervento (*ibid.*), Eleandro si riferisce appunto alla filosofia moderna; nell'ultimo, invece, alla filosofia del genio unita alla poesia (*ibid.*, p. 633).

Nel penultimo intervento Eleandro indica le conseguenze estreme che si debbono trarre *dal punto di vista della filosofia moderna*. Collocandosi in questo punto di vista, dove appare che la verità è l'infelicità necessaria dell'uomo e che la conoscenza della verità annienta chi la possiede, si deve concludere che la verità, cioè la filosofia stessa, dev'essere dimenticata. «Il che è quanto dire che la filosofia si debba estirpare dal mondo»: «l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare». La «filosofia vera e perfetta», cioè la filosofia moderna, dice che non bisogna filosofare. (Nei *Pensieri*, l'espressione «vera e perfezionata filosofia» sta appunto a indicare la filosofia moderna - cfr. ad esempio *P* 2295 e *NP*, IX, II, 2.)

Ma, a parte l'inutilità della filosofia, che ne risulta (giacché per non filosofare «non fa di bisogno essere filosofo»), quella conclusione (che non bisogna filosofare), una volta conosciuta «non si può mettere in

opera», perché gli uomini non possono decidere di dimenticare ciò che conoscono («quella ultima conclusione non vi s'impara se non alle proprie spese, e imparata che sia, non si può mettere in opera; non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute, e deponendosi più facilmente qualunque altro abito che quello di filosofare»; *op. cit.*, p. 632). La «filosofia vera e perfetta» è cioè «dannosissima», perché «sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa» (*ibid.*): sperando e promettendo di medicare con la verità i nostri mali, si riduce a desiderare *invano* di rimediare a se stessa, quando si accorge che la verità è l'infelicità necessaria dell'uomo. Desidera *invano* di rimediare a se stessa, perché non può fare quello che essa dice che si debba fare - non può riuscire a dimenticare se stessa. Una volta venuto sulla terra, il peccato non può più essere cancellato. È la stessa filosofia moderna, pensata nella sua essenza più profonda, a condurre a queste conseguenze.

2. «Io non ignoro»

Non è un caso che Eleandro, in cui parla la filosofia del genio, mostra «l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta» (cioè che «la filosofia, sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa») traendola dalla premessa stessa di Timandro. Nonostante la sua fiducia nella perfettibilità dell'uomo, Timandro riconosce che l'infelicità umana è la «verità principale» e «la sostanza di tutta la filosofia» (*op. cit.*; p. 632); e sostenendo che si deve agire per realizzare quella perfettibilità e che la «speranza» di pervenire alla perfezione della specie umana «è di non piccolo giovamento», afferma d'altra parte che «non ogni verità è da predicare a tutti, né in ogni tempo» (*ibid.*, p. 631) e dunque riconosce che la verità sostanziale e principale della filosofia, comunicata agli uomini, «non può fare altro frutto che prostrarli d'animo; spogliarli della stima di se medesimi, primo fondamento della vita onesta, della utile, della gloriosa; e distorli dal procurare il proprio bene» (*ibid.*). Al che Eleandro può ribattere: «Ecco che a giudizio vostro [corsivo mio], quelle verità che sono la sostanza di tutta la filosofia, si debbono occultare alla maggior parte degli uomini; e credo che facilmente consentireste che debbano essere ignorate o dimenticate da tutti: perché sapute, e ritenute nell'animo, non possono altro che nuocere. Il che è quanto dire che la filosofia si debba estirpare dal mondo. Io non ignoro che l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare» (*ibid.*, p. 632).

Questa conclusione è tratta dallo stesso punto di vista di Timandro («ecco che a giudizio vostro...»), che esprime *sia* l'aspetto esteriore *sia* l'essenza nascosta della filosofia moderna, e che dunque è un punto di vista contraddittorio. Nel suo aspetto esteriore - all'interno cioè della coscienza che la filosofia moderna ha di se stessa - la filosofia moderna eredita il principio della filosofia antica, e cioè che l'infelicità dell'uomo *non* è necessaria, perché esiste qualche forza, o arte, o industria, o patto che consente di liberare l'uomo dall'infelicità, e la verità è il rimedio, o la dimensione in cui viene alla luce il rimedio contro l'infelicità. Ma nella sua essenza più profonda - che, dialogando con il genio di Eleandro, Timandro viene ad esprimere -, la filosofia moderna scorge che la verità è la nullità di tutte le cose e quindi che l'infelicità

dell'uomo è necessaria e insuperabile. (La «fantasia» - si dice nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto* - che la «sapienza», cioè la conoscenza della verità, «basti alla beatitudine», rimane anche nella «filosofia presente» che però «in somma non dice e non può dir altro, se non che tutto il bello, il piacevole e il grande è falsità e nulla», *Opere*, I, p. 684.)

Su questa base la filosofia moderna deve concludere che la conoscenza della verità è dannosa e dev'essere occultata; e poiché questo è impossibile, la filosofia si riduce ormai (come filosofia moderna) «a desiderare invano di rimediare a se stessa», dopo aver visto il fallimento irrimediabile del proprio tentativo di escogitare un rimedio ai mali dell'uomo. Il genio di Eleandro sa scendere nell'essenza più profonda della filosofia moderna, facendola risuonare nel suo timbro più autentico. Ma, appunto, altro è la filosofia del genio, altro è la filosofia moderna. «*Io non ignoro* — dice Eleandro — che l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare»: «io non ignoro» - dice il genio, in cui la filosofia è unita all'illusione poetica - ; non ignoro dove conduce la filosofia separata dalla poesia - e quindi «perfetta» in questa sua astratta purezza e verità - : conduce al desiderio vano di rimediare al male estremo che essa stessa, facendo conoscere la verità, ha portato alla luce.

3. Anche la filosofia del genio è «dannosissima»

Ma anche unita, nel genio, alle illusioni della poesia, la filosofia non cessa di essere «dannosissima» (e la filosofia unita alla poesia è il culmine a cui il pensiero di Leopardi conduce l'essenza più profonda della filosofia moderna); e non cessa nemmeno di desiderare invano di rimediare a se stessa. *Quanto al suo contenuto*, la filosofia del genio coincide infatti con l'essenza più profonda e nascosta della filosofia moderna, che il pensiero del genio è riuscito a portare alla luce. Il passo che perviene all'«ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta» - «non bisogna filosofare» - è compiuto dalla filosofia del genio; o, anche, è questa filosofia a farlo compiere a quella. La filosofia del genio, dove la filosofia moderna sa di giungere al proprio culmine, a sapere che la conoscenza della verità non può essere fondamento della felicità ma è il fondamento dell'infelicità estrema, e a scorgere che il tentativo di dimenticare la verità è destinato a fallire (quell'«ultima conclusione», che «non bisogna filosofare», non si impara «se non alle proprie spese, e imparata che sia, non si può mettere in opera; non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute, e deponendosi più facilmente qualunque altro abito che quello di filosofare»; *ibid.*, p. 632). Quindi è la stessa filosofia del genio che «si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa», pur sapendo che è desiderio vano; e sapendo che il proprio tentativo di «rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata» (P 305) - cioè nello stato di natura - è destinato a fallire; anche se solo unendosi all'illusione poetica la filosofia raggiunge il punto più avanzato nella direzione di quel tentativo. Unità, nel genio, alla poesia, la filosofia non perde il proprio carattere distruttivo; nel genio la filosofia compie anzi passi decisivi verso la radicalità estrema: verso la conoscenza della essenziale nullità delle cose e della necessaria infelicità dell'uomo.

4. «verità dure e triste» e «misero e freddo vero»

Tuttavia la forza con cui la poesia (i «libri» poetico-morali di cui parlano Timandro ed Eleandro) esprime, nel genio, l'estrema distruttività della filosofia e l'infinita grandezza del «gran nulla» rende possibile l'ultima forma di sopravvivenza consentita a chi sa che «il tempo delle grandi illusioni è finito» (*P* 85). Non solo. Il genio sa che la filosofia non può essere dimenticata, ma egli non tralascia tuttavia di «deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio» del «misero e freddo vero» (*Opere*, I, p. 633), come dice Eleandro nel suo ultimo intervento, dove si riferisce alla filosofia del genio:

Tornando al fatto mio, dico, che se ne' miei scritti io ricordo alcune verità dure e triste, o per isfogo dell'animo, o per consolarmene col riso, e non per altro; io non lascio tuttavia negli stessi libri di deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi: laddove, per lo contrario, lodo ed esalto quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari; i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia.¹

Si tratta di comprendere in che senso il genio possa «sconsigliare» ciò che è inevitabile. La verità (che è misera e fredda), una volta conosciuta, non può più essere dimenticata. Ma «sconsigliare» (e «deplorare» e «riprendere») lo «studio» del «misero e freddo vero» - tentare cioè di farlo dimenticare - non è una semplice velleità, propria di chi non conoscerebbe il rigore del pensiero filosofico. Se Eleandro *ricorda* nei suoi scritti la verità («ne' miei scritti io ricordo alcune verità dure e triste») e insieme ne sconsiglia lo studio («io non lascio tuttavia negli stessi libri di [...] sconsigliare [...] lo studio di quel misero e freddo vero»), cioè tenta di farla dimenticare, è perché l'unione della verità alla poesia è una forma di dimenticanza della verità in quanto separata dalla poesia. Ciò da cui *ci si libera - si tende* a liberarsi -, unendo la verità alla poesia, è la verità in quanto separata. «Sconsigliare», «deplorare», «riprendere» la conoscenza («lo studio») della verità separata dalla poesia non è una velleità che tenta di evitare l'inevitabile.

Le «verità dure e triste» degli scritti poetico-morali di Eleandro, cioè dell'opera del genio che innalza e ingrandisce l'anima e rende nobile, forte, virtuoso (cioè sorretto dalla *virtus* della *poiesis* poetica) il suo sentire, *non* sono «quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi» perché quelle «verità dure e triste» sono unite alla poesia (alla morale poetica), che ormai è il solo grembo che consente il fiorire e rifiorire delle illusioni - di tutte quelle da cui Teofrasto si lascia avvolgere, rimanendo però al di fuori

dell'illusione poetica - ; mentre il «misero e freddo vero» è le «verità dure e tristi», in quanto separate dalla poesia.

Nel genio, «l'apice» e «la sommità della filosofia [la più "sublime e profonda e sottile e matura filosofia"] [...] ci libera e disinganna dalla filosofia» (P 304-305), cioè dalla conoscenza della verità in quanto separata dalla poesia. La verità separata da cui il genio si libera diventa un passato e, in questo senso, è dimenticata e abbandonata. La verità non può essere dimenticata, e tuttavia ci si può liberare da essa - e ha senso deplorarla e sconsigliarla -, in quanto essa è verità astratta, separata dalla poesia.

Anche Eleandro, come i *Pensieri*, sconsiglia quella verità, la conoscenza della quale «è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni e perversità di costumi». Ma la verità sconsigliata e deplorata è pur sempre quell'unica verità «dura», «trista», «misera», «fredda» che consiste nella nullità delle cose e nella infelicità necessaria dell'uomo, e che costituisce il contenuto delle opere di Eleandro, ossia dell'opera stessa del genio. La nobiltà dell'opera del genio muove dall'immaginazione in modo da lasciar nell'animo quel «sentimento nobile» che, sia pure per poco, impedisce ogni «pensier vile» e ogni «azione indegna». Che la verità produca nelle opere poetico-morali del genio la nobiltà che abbandona ogni viltà e indegnità, e che, *insieme*, la verità sia «fonte» di bassezza d'animo, indegnità, disonestà e perversità, non può dipendere da una differenza nel contenuto della verità, che rimane pur sempre quell'unico misero, freddo, duro, triste contenuto in cui consiste la verità. La verità può produrre questi effetti contraddittori, appunto perché quando produce la nobiltà e la lontananza dalla viltà e indegnità essa è unita alla poesia, è il contenuto delle opere poetico-morali che giovano «massimamente»; mentre quando è fonte di bassezza d'animo, iniquità, disonestà e perversità, e insomma dell'opposto della nobiltà, essa può produrre questi effetti appunto in quanto è separata dalla poesia. Che al termine del *Dialogo* Eleandro assegni alla verità effetti opposti a quelli che le assegna all'inizio, non è un segno dell'incoerenza del suo modo di pensare, ma è il segno che al termine del *Dialogo* Eleandro contrappone l'opera del genio, in cui la verità è unita alla poesia, alla dimensione in cui la verità ne è separata. Unità alla poesia la verità rende nobili; separata toglie ogni nobiltà.

VIII

L'AMORE, LA MORTE, IL RISO

I

Amore e morte

1. L'amore e il genio

Il genio unisce la verità all'illusione. Questa unione è l'unica forma di sopravvivenza consentita a chi conosce la verità nel suo significato più radicale. Eleandro indica così le illusioni che egli tiene unite alla verità: «lodo ed esalto quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari» (*Opere*, I, p. 633). In questo modo, egli raccoglie in un unico elenco tipi diversi di illusioni. Ma poco dopo aggiunge: «In ogni modo, io dubito, o inclino piuttosto a credere, che gli errori antichi, quanto sono necessari al buono stato delle nazioni civili, tanto sieno, e ogni dì più debbano essere, impossibili a rinnovarveli» (*ibid.*). Alcune illusioni, ormai (cioè «gli errori antichi»), non possono più essere unite alla conoscenza della verità. Ma, si è visto (cfr. cap. VII, I-II), la *Comparazione* afferma che se le anticipazioni del genio possono unire la verità alle illusioni che la nascondono, questo non è più possibile al genio, che alla verità può unire soltanto quelle illusioni che consistono nella forza con cui la poesia esprime la durezza e la miseria della verità.

Riferendosi alle illusioni in cui consistono gli «errori antichi», ed escludendo che essi possano rinnovarsi, cioè che la verità possa venire a trovarsi ancora unita a queste forme di illusioni, Eleandro indica implicitamente *tutti* i tipi di illusioni che ormai, per quanto «necessari al buono stato delle nazioni civili», e pertanto «utili al ben comune o privato», non possono più essere tenuti uniti alla verità. Sono tutte le illusioni in cui la verità è negata e che quindi spingono a occultarla o a dimenticarla. Pertanto, le illusioni che al termine del *Dialogo* egli loda ed esalta («quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune e privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo»), finiscono col coincidere con gli effetti che i «libri poetici» tra quelli «moralì» sono capaci di produrre nell'uomo, giovandogli «massimamente» e lasciandogli nell'animo quel «sentimento nobile» che, sia pure per poco, lo distoglie da ogni «pensier vile» e da ogni «azione indegna».

Nell'opera del genio, tutte le illusioni che richiedono l'oblio della verità sono soltanto dei *contenuti*, che l'opera poetica *oltrepassa* nella conoscenza del loro carattere illusorio. L'oblio e l'occultamento della verità che in tali contenuti vengono realizzati si trovano cioè all'interno della costante rammemorazione della verità. Perfino ne *Il pensiero dominante*, al culmine dell'innamoramento per Fanny, l'amore, che è tra le maggiori delle «illusioni naturali dell'animo» di cui parlava Eleandro

sette anni prima, perfino la «gioia celeste» dell'amore è «sogno e palese error» (vv. 28, 111). All'interno del sogno e dell'errore – canta il genio – la verità è dimenticata: «e tutto quanto il ver pongo in obbligo!» (v. 106); ma il canto del genio è la veglia che oltrepassa e si lascia alle spalle il sogno e lo vede come errore «palese»; sì che «il pensiero dominante» domina nella non verità ed è dominato dal canto. E quindi ne è trasformato; perché nel canto, che è visione della verità, l'amore non può essere oblio della verità. Da che il canto s'innalza, il pensiero dominante ne è dominato e trasformato; e quando il canto avverte esplicitamente di essersi posto sin dall'inizio oltre l'amore, allora prorompe in un lamento – «[...] Ahi finalmente un sogno / [...] / sei tu, dolce pensiero» (vv. 108-110).

Non è a questo punto che il canto si risveglia dal sogno; ma è a questo punto che il canto esprime la coscienza di essere sin dal principio al di fuori del sogno. Solo perché, al di là del sogno, il genio vede la verità, egli può dire, all'inizio del canto, che il pensiero dell'amore domina la sua mente («Dolcissimo, possente / dominator di mia profonda mente», vv. 1-2, «[...] Siccome torre / in solitario campo», vv. 18-19). Il campo della verità *include* e *vede* il campo solitario su cui si solleva la torre dell'amore. A differenza degli «errori antichi», le «illusioni naturali dell'animo», come l'amore, possono rinnovarsi e ritornare, e per questo Eleandro le «loda ed esalta»; ma è inevitabile che nell'opera poetica del genio la lode e l'esaltazione da un lato assegnino l'illusione al passato, in quanto essa pone «in obbligo» la verità; dall'altro lato la trasformino, in quanto essa convive con il canto che non detrae nulla alla verità.

2. *L'amore, il nulla, il genio*

Quando dunque, in *Aspasia*, il genio dice di non aver amato Fanny, ma «[...] la figlia / della sua mente» (vv. 38-39), e di aver commesso l'«errore» di credere che quell'«amorosa idea» (v. 39) fosse una donna reale, il genio si riferisce a una illusione *ulteriore* all'illusione dell'amore. Amando «la figlia della sua mente», «l'amorosa idea», e credendo che essa sia una donna reale, il genio si è illuso. Essendo madre di un'illusione, la «mente» non è la manifestazione della verità. Ma già nel suo essere trasformata nel canto e dal canto, la figlia della mente si era trasfigurata ed era diventata figlia del canto. Come l'amore a cui si rivolge *Amore e Morte*, dove l'amore fa comprendere «la gentilezza del morir» (v. 73) anche a chi è «ignaro / d'ogni virtù che da saper deriva» (vv. 63-64), ma dove è innanzitutto il «sapere» del genio a comprendere, nella verità, la gentilezza del morire, cioè la gentilezza del nulla a cui si giunge attraverso l'amore, di contro alla violenza annullante del «fato». La gentilezza dell'amore respira all'interno della gentilezza del canto.

Amore e Morte, il cui finale anticipa il finale de *La ginestra*, è soprattutto una invocazione della morte: il pensiero dominante è la morte. L'amore produce «il piacer maggiore» (v. 6), l'illusione più potente, ma esso non è più considerato responsabile dell'oblio della verità («e tutto quanto il ver pongo in obbligo»), bensì come forza che favorisce il desiderio della morte che nel genio è determinato dalla comprensione della verità – giacché, proprio perché la verità è l'apparire della potenza invincibile del «fato» (v. 95), è preferibile il niente della morte, che «ogni gran dolore, / ogni gran male annulla» (vv. 8-9), al male e al dolore, che pur hanno nella nullità e «infinita vanità

del tutto» la loro radice ultima.

Amore e Morte pensa che l'amore renda più intensa l'invocazione della morte che scaturisce dalla visione della verità e che invece è impossibile in una esistenza ancora guidata dalla natura. Anche nell'uomo comune l'amore produce il desiderio di morire (vv. 62-87) e anzi spinge spesso al suicidio (*ibid.*). Ma per il genio il suicidio, *come tale*, non può essere il rimedio. Il rimedio è la poesia, la morale poetica. E la poesia del genio vede, da un lato, di essere *essa* il supremo rimedio («Se alcun libro morale potesse giovare - afferma Eleandro, riproponendo il tema di *P* 259-61 -, io penso che gioverebbero massimamente i poetici»); e, dall'altro lato, certamente, scorgendo l'inevitabilità del proprio annientamento (anche «l'ultimo quasi rifugio della natura» è destinato al niente), vede nella morte il supremo rimedio, in quanto in essa si annulla ogni dolore e ogni male. Ma non esistono *due* supremi rimedi, perché è *all'interno* del supremo rimedio della poesia che il genio può avere il «coraggio» (v. 23) di pensare che la morte è il supremo rimedio, essendo esso il nulla in cui finisce anche ogni male e ogni dolore. All'interno della *forma* del supremo rimedio, la morte è il supremo rimedio offerto dal contenuto che in tale forma - ossia nello sguardo della verità - si manifesta. La forza con cui la poesia del genio vede nel nulla della morte il rimedio supremo contro ogni male e ogni angoscia, provocati da ultimo dalla conoscenza stessa del nulla, tale forza è il rimedio supremo concesso all'uomo sin tanto che egli vive. In *Amore e Morte*, l'amore favorisce il coraggio del genio («ch'ove tu porgi aita, / Amor, nasce il coraggio, / o si ridesta [...]», vv. 22-24). Non il coraggio del suicidio - giacché la pura volontà di morte nel suicidio presuppone l'assenza della poesia (e Leopardi non si è ucciso perché ha continuato a vivere nella poesia) -, ma il coraggio dell'invocazione della morte.

Anche il *Dialogo di Tristano e di un amico* (composto, come *Amore e Morte*, nel 1832) si chiude con un'invocazione alla morte, non con un proposito di uccidersi (*Opere*, I, pp. 671-72). «Ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni cosa», dice Tristano. Ma non sa quando il «destino» gli porterà l'ultima ora («quantunque io non veggio ancora alcun esito alla mia vita»). Attende di ottenere dal destino la morte («se ottengo la morte»), e sceglierebbe di morir subito; ma all'interno di un'alternativa *postagli dal destino* (o la fortuna di Cesare o morir subito).

Anche qui l'orizzonte di ogni rimedio rimane la poesia. Tristano si sente già morto («troppo sono maturo alla morte [...], così morto come sono spiritualmente, così conchiusa in me da ogni parte la favola della vita»), non ama più «libri e studi», «disegni e «speranze» («cose delle quali è anche passato il tempo di ridere»); e tuttavia Tristano *parla* con l'amico: Leopardi *scrive* il *Dialogo di Tristano e di un amico*: ancora una volta *canta*, e in una delle forme più alte, la terribile verità della vita, e la forza del canto è l'ultimo riparo che gli consente di sostenere la vista della verità.

3. Amore e Morte, vv. 96-124

In *Amore e Morte* è comunque così lontana l'illusione naturale dell'amore, dal condurre alla dimenticanza e all'occultamento della verità, che anzi tale illusione è il terreno su cui, nell'ultima stanza del Canto (vv. 88-124), si innalza l'attesa del «fato» da parte del genio. «Agli

animosi ingegni» – coloro che in qualche modo si muovono nella sua aura –, il genio augura o la Morte o l'Amore («l'uno o l'altro di voi conceda il fato», v. 90), perché infine, spronata dall'Amore, «Morte prevale» («così sprona Amor», vv. 80-81); ma l'ultima invocazione del Canto il genio la rivolge alla Morte, non perché si lascia indietro l'Amore, ma perché è l'Amore stesso a condurre alla Morte.

E tu, cui già dal cominciar degli anni
sempre onorata invoco,
bella Morte, pietosa
tu sola al mondo dei terreni affanni,
se celebrata mai
fosti da me, s'al tuo divino stato
l'onte del volgo ingrato
ricompensar tentai,
non tardar più, t'inchina
a disusati preghi,
chiudi alla luce omai
questi occhi tristi, o dell'età reina.
Me certo troverai, qual si sia l'ora
che tu le penne al mio pregar dispieghi,
erta la fronte, armato,
e renitente al fato,
la man che flagellando si colora
nel mio sangue innocente
non ricolmar di lode,
non benedir, com'usa
per antica viltà l'umana gente;
ogni vana speranza onde consola
sé coi fanciulli il mondo,
ogni conforto stolto
gittar da me; null'altro in alcun tempo
sperar, se non te sola;
solo aspettar sereno
quel dì ch'io pieghi addormentato il volto
nel tuo virgineo seno.

(vv. 96-124)

Proprio perché il genio invoca la Morte, questo suo esser «*renitente* al fato» (v. 111, corsivo mio) non è la sua volontà di salvarsi dalla morte. Il fiore del deserto piegherà «*non renitente*» (corsivo mio) il suo capo sotto il fuoco del vulcano (*La ginestra*, v. 305), nel senso appunto che, come in *Amore e Morte*, il fiore del deserto non fa resistenza alla morte e non vuole salvarsi da essa. In *Amore e Morte* il fiore del deserto, «erta la fronte», è «armato / e renitente al fato», nel senso che non loda e non benedice – a differenza di quanto accade «per antica viltà» (v. 116) – la mano del fato, da cui è ucciso; come ne *La ginestra* il fiore del genio non si piega «codardamente supplicando» (v. 308) – sì che non c'è contraddizione tra il genio «renitente al fato» di *Amore e Morte* e il genio «non renitente» de *La ginestra* (il cui capo è «innocente»); e la fronte «erta» del genio che invoca la morte non è il capo «eretto / con forsennato orgoglio» (*La ginestra*, vv. 309-10) che si crede immortale.

II

L'antinomia (contraddizione) della morte

1. Il carattere antinomico della morte

Nella coscienza del genio la morte ha dunque un carattere antinomico (che in *Amore e Morte* viene particolarmente in luce): per un verso è «dolce a veder» (v. 11), «dolce signora» (v. 91), «bella Morte, pietosa» (v. 98) che annulla ogni male e ogni dolore; ma per altro verso essa è pur sempre inviata dal «fato», dalla necessità che tutto, sorto provvisoriamente «in mezzo al nulla», di nuovo sprofondi nel nulla. Appunto per questo ne *Il pensiero dominante* la morte è «necessitate estrema» (v. 50). La morte ha la potenza di annullare il male e il dolore; ma, per quanto grande, questa potenza (e la potenza dell'Amore) è superata dalla potenza del fato («[...] e e non l'avanza, / se non quella del fato, altra possanza», *Amore e Morte*, vv. 94-95), giacché il nulla in cui è annullato ogni male e dolore, e ogni cosa, è il risultato di quell'annullamento di tutte le cose, in cui il fato – la «natura crudel», il gioco senza perché del divenire – consiste. E la mano crudele del fato, «[...] che flagellando si colora / nel mio sangue innocente» (vv. 112-13) è anche la mano che invia la «bella Morte, pietosa».

La morte, che annulla il dolore e il male, è l'unico dono del fato («[...] Al gener nostro il fato / non donò che il morire», *A se stesso*, vv. 12-13), ma involontario e inconsapevole (la «natura» è «dell'uomo ignara»; tutto sprofonda nel nulla, «ella nol vede», *La ginestra*, v. 289, 292). Il fato invia i mali e i dolori, e infine il nulla della morte (*Canto notturno*, vv. 21-38; *Palinodia*, vv. 154-81); ma già i mali e i dolori e il «sangue innocente» sono i modi in cui la vita dell'uomo viene annullata dalla «forza ostile» e «distruggitrice» del fato. Il fato annulla con i mali e i dolori, e infine con la morte. È per sfuggire allo sviluppo totale del dolore dell'annullamento che si può invocare il nulla finale della morte. È per evitare l'*angoscia* per il nulla (*non* il nulla!) che viene dopo tutti i dolori e i mali della vita, che si può invocare quel nulla perché non abbia a tardare («non tardar più», *Amore e Morte*, v. 104), e l'angosciante può e deve diventare, nel canto del genio, «bella Morte, pietosa».

2. Gli sviluppi dell'antinomia

Sopra un basso rilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accommiatandosi dai suoi indica nel modo più esplicito e più diretto il carattere antinomico della morte. La morte è il dolore supremo, e il più temuto; ma, insieme, la morte è l'unico rimedio al dolore e all'angoscia («ai mali unico schermo», v. 61). Mentre *Amore e Morte* è preceduto da un verso di Menandro che pone in risalto solo uno dei due lati dell'antinomia («Muor giovane colui ch'al cielo è caro»), *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale* ne rende espliciti

entrambi i lati e la *lascia irrisolta* (vv. 13-15): chi muore giovane è caro o è invaso «al cielo»? («[...] se in disfavore al cielo / se cara esser nomata, / se misera tu debbi o fortunata», vv. 15-17). Il «cielo» è la potenza suprema, il fato. Il morire è annullare il dolore e salvarsi, perché l'annientamento della vita è anche l'annientamento del dolore; oppure è l'estremo dolore del perdersi definitivamente nel nulla? Non si tratta di scegliere uno o l'altro lato dell'antinomia: la contraddizione si costituisce perché entrambi i suoi lati sono inevitabili. Esser cari al cielo e fortunati significa essere in rapporto alla morte come annullamento di tutti i mali; essere invisi al cielo e miseri significa essere in rapporto al nulla della morte, al male estremo che trascina via tutto. L'antinomia non si costituisce soltanto rispetto a chi muore giovane (sebbene qui si presenti con un'intensità maggiore). In ogni caso, la morte è, insieme, il più temibile dei mali e il più desiderabile dei rimedi. La realtà della morte è la realtà di questa contraddizione.

E l'antinomia della morte si dispiega in forme ulteriori rispetto a questa, fondamentale.

Il Canto rende antinomica la sapienza del Sileno. Dicendo che, subito dopo il meglio, ormai impossibile – il non esser nati –, la cosa migliore per gli uomini è morire al più presto – il più temibile viene infatti a presentarsi come il più desiderabile. Non solo; ma se il morire al più presto appare cosa «felice» all'«intelletto» (v. 41), questa felicità rimane qualcosa di intellettuale, mentre il dolore invade il cuore anche di coloro che più sono «costanti», cioè forti, o più sono «costanti» nella considerazione di quel concetto («questo [il morir presto] se all'intelletto / appar felice, invade / d'altra pietade ai più costanti il petto», vv. 41-43). Il morir presto appare cosa felice alla conoscenza della verità, e infelice alla volontà di vivere e di illudersi, che continua ad esistere anche quando la verità è conosciuta.

E ancora: il morir presto è «danno», e tuttavia la «madre» di tutte le cose le genera per ucciderle; e, anche, il morir presto è bene, e tuttavia chi rimane in vita è inconsolabile per la morte di chi amava, e considera la sua morte un male che sta «sopra ogni male»: «se danno è del mortale / immaturo perir, come il consenti / in quei capi innocenti? / Se ben, perché funesta, / perché sopra ogni male, / a chi si parte, a chi rimane in vita / inconsolabil fai tal dipartita?» (vv. 48-54). Anche in questi versi, come nei versi 15-17, i due «se» non indicano ipotesi che attendano di essere verificate, ma due principi fondamentali e innegabili, che tuttavia sono tra loro in contraddizione: ed è solo in vista di un impossibile superamento della contraddizione, che presupponga l'eliminazione dell'uno o dell'altro, che entrambi sono presentati in forma condizionale.

L'antinomia dei versi 48-54 si ripresenta in forma differente, ma complementare, nei versi 75-97.

Già se sventura è questo
morir che tu destini
a tutti noi che senza colpa, ignari,
né volontari al vivere abbandoni,
certo ha chi more invidiabil sorte
a colui che la morte
sente de' cari suoi. Che se nel vero,
com'io per fermo estimo,
il vivere è sventura,
grazia il morir, chi però mai potrebbe,

quel che pur si dovrebbe,
 desiar de' suoi cari il giorno estremo,
 per dover egli scemo
 rimaner di se stesso,
 veder d'in su la soglia levar via
 la diletta persona
 con chi passato avrà molt'anni insieme,
 e dire a quella addio senz'altra speme
 di riscontrarla ancora
 per la mondana via:
 poi solitario abbandonato in terra,
 guardando attorno, all'ore ai lochi usati
 rimemorar la scorsa compagnia?

(vv. 75-97)

La morte è sventura, e tuttavia chi rimane in vita invidia la morte della persona cara, perché costei non soffre quello che egli soffre per la perdita di essa (si tratta, qui, di una specificazione del principio che la morte è sommamente desiderabile perché annulla ogni male; sì che chi sopravvive desidera la «sorte» di chi egli ama, ed è morto). E, d'altro lato, sventura è vivere e grazia il morire (vv. 83-84). (È, questo, il lato dell'antinomia, che risulta estraneo ai più, nei quali la natura fa ancora sentire in modo determinante la sua «forza»; e per questo il cantore sente il bisogno di dichiarare la verità di questo secondo lato (v. 82): non perché sia falso che, dal punto di vista della volontà di vivere e di illudersi, morire è sventura, ma perché è così vero, da quel punto di vista, che non c'è bisogno di dichiararne la verità.) Ma se sventura è il vivere e grazia il morire, chi mai potrebbe desiderare la morte della persona amata?

3. L'antinomia appartiene al contenuto del canto

Nei versi 55-74 si ripresenta la forma fondamentale dell'antinomia della morte. La morte, da un lato è l'«unico schermo» (vv. 61-62) ai mali; e tuttavia la meta delle «travagliose strade» (v. 65) dell'uomo non gli si presenta lieta, ma velata di nero e circondata da un'ombra così triste che il porto, «ai mali unico schermo», è più spaventoso dei flutti.

[...] ai mali unico schermo
 la morte; e questa inevitabil segno,
 questa, immutata legge
 ponesti all'uman corso. Ahi perché dopo
 le travagliose strade, almen la meta
 non ci prescriver lieta? anzi colei
 che per certo futura
 portiam sempre, vivendo, innanzi all'alma,
 colei che i nostri danni
 ebber solo conforto,
 velar di neri panni,
 cinger d'ombra sì trista,
 e spaventoso in vista
 più d'ogni flutto dimostrarci il porto?

Che il porto sia più spaventoso dei flutti – che il nulla della morte sia il più temibile dei mali, esso che, «ai mali unico schermo», pur dovrebbe apparire una meta «lieta», dopo le «travagliose strade» del dolore e dell'angoscia – è il cantore a dirlo. L'antinomia viene affermata dal punto di vista della verità e non soltanto dal punto di vista della volontà di vivere e dell'illusione. Come è il cantore del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* ad affermare che al termine della via l'uomo arriva «lacerato», «sanguinoso», a una meta che non gli si presenta come una liberazione, ma come l'«abisso orrido, immenso» della morte. Dal punto di vista della volontà di vivere («amor di sé») la morte è il più temibile. Solo quando è sicura che ad attendere non ci sono altro che dolori insopportabili, la volontà di vivere può preferire che la morte venga subito. Ma il genio conosce la verità; sa che, comunque, «la vita è sventura»: nelle sue vicende e soprattutto perché ogni sua vicenda è un «flutto» che tenta invano di non lasciarsi trascinare nel gorgo del nulla. Il genio sa che la vita è sventura, ma la morte, che pur gli appare come l'«unico schermo» dei mali («bella Morte pietosa»), è insieme, per lui, più «spaventosa» di ogni flutto. L'abisso del nulla è insieme l'«unico schermo» a ogni orrore, perché in esso ogni dolore è annullato e dimenticato («abisso orrido, immenso, / ov'ei precipitando, il tutto obblia»).

E tuttavia il genio unisce la verità – la verità della contraddizione e dell'antinomia – alla poesia, e la poesia, come «ultimo quasi rifugio della natura» (cfr. *NP*, XVI, II, 4), è l'ultimo rifugio della volontà di vivere e dell'illusione, e quindi, proprio nell'atto in cui canta la morte come supremo riparo e sommo rimedio – proprio nell'atto in cui canta il desiderio della morte –, si solleva al di sopra di questo desiderio del nulla, vuole la vita e la salvezza, respinge la morte, e pur vedendo dinanzi a sé, in piena luce, il dolore insopportabile, rispetto al quale è meglio morir subito, dischiude – proprio mentre canta la morte e dice che è «grazia il morir» – quell'«aura di prosperità», quel «vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (P 136; cfr. *NP*, IV, III, 5).

Indubbiamente, «la natura è vita [...] ama la vita, e procura in tutti i modi la vita»; «ella è esistenza», e «l'essere esistente non può amar la morte [...] non può tendervi, non può procurarsela, non può non odiarla il più ch'ei possa» (P 3813-15, 31 ottobre 1823). Ma la poesia del genio, pur essendo l'ultimo e anche il più potente sforzo e impulso di sopravvivenza della natura, canta nella dimensione della verità totalmente manifesta e dispiegata, dove la lontananza dalla natura è estrema, e dove dunque è inevitabile che la morte appaia anche come annullamento di ogni male e di ogni dolore, e sia quindi invocata e desiderata. «L'amor della vita e il timor della morte», in cui «ogni vivente giudichi la vita il suo maggior bene e la morte il maggior male», è cioè un «error di giudizio» con cui la natura provvede alla propria sopravvivenza, è cioè «una naturale, benché falsa conclusione», che l'uomo trae dall'«amor di se» (P 4242-43, del 1827). Anche il suicida, infatti, si ama – giacché «innato è l'amor di se e quindi del proprio bene, e l'odio del proprio male», mentre «l'amor della vita e il timor della morte non sono innati per se: altrimenti niuno s'ammazzerebbe», P 4242 –, ma, appunto, ritiene che il suo maggior bene non sia la vita, ma la morte. Anche il genio si ama, ma, pur sapendo con verità che la morte è preferibile alla vita, unito com'è alla vita della poesia non si uccide, e

lascia che il suicidio sia la conseguenza inevitabile della visione della verità separata (come nella filosofia moderna) dalla poesia.

III

«Amore celeste»

1. *Come nel genio ritornano le illusioni. Inganni dell'immaginazione*

Unita alla poesia, la stessa verità terribile dà gioia e vita, «diletto». All'amico Carlo Pepoli Leopardi augura di non perdere «[...] la caduca / virtù del caro immaginar [...]» (*Al conte Carlo Pepoli*, vv. 111-12), e di non allontanarsi dallo «studio de' carmi e di ritrar parlando / il bel che raro e scarso e fuggitivo / appar nel mondo» (vv. 105-107); e tiene per sé - «al tutto irrigidito e freddo» (v. 127) e ormai insensibile di fronte alla bellezza (vv. 134-35) - «altri studi men dolci» (v. 138), ossia «l'acerbo vero» (v. 140). Tuttavia aggiunge che «[...] conosciuto, ancor che tristo / ha suoi diletti il vero [...]» (vv. 151-52): i diletti del «coraggio» con cui il genio sostiene la vista della verità e che gli è dato non dalla partecipazione alla «virtù» della tradizione culturale dell'Occidente, ma dalla grandezza e dalla forza con cui il canto poetico gli fa «ammirare» (v. 149) la terribile verità delle cose.

Anche quando ritornano «i dolci inganni», di cui Leopardi all'inizio del 1826 diceva al Pepoli di sentirsi privo (*ibid.*, vv. 121 sgg.) - anche quando la poesia canta il loro «risorgimento» (*Il risorgimento*, v. 110) -, il canto non occulta e non dimentica la verità. Perché, nel canto, i «dolci inganni» stanno pur sempre dinanzi *come inganni*, come *errore* («error beato», v. 86). «L'infausta verità» non è riuscita ad annullarli definitivamente (vv. 111-16); ma il loro risvegliarsi non annulla la verità e la coscienza del loro divergere da essa: «Dalle mie vaghe immagini / so ben ch'ella ["l'infausta verità"] discorda» (vv. 117-18). E la verità continua ad apparire, nel canto, non solo quando il genio sente rivivere in lui «gl'inganni aperti e noti» (v. 146) e sa che nelle «pupille tremule» della donna «non brilla amor» (vv. 133-36), ma anche quando, come ne *Il pensiero dominante* o in *Amore e Morte*, il genio crede che l'amore vi brilli (sì che questa convinzione configura il suo *amore*). E la verità - e a maggior ragione - era sempre presente e guardata, anche prima dell'annientamento delle illusioni, nei canti del 1820-23. Solo nell'illusione del canto il genio può sopportare la vista della verità, e quindi della non verità delle illusioni - soprattutto l'amore - che rendono felici.

D'altra parte, la pura conoscenza della verità, a cui conduce l'età moderna, spegne le illusioni e la vita, mentre il canto del genio, rendendo sopportabile la vista della verità, apre l'ultimo spazio in cui è consentito il ritorno delle illusioni nonostante il mostrarsi della verità - sebbene vi ritornino trasfigurandosi -, appunto perché sono sapute *come illusioni*, cioè avendo come «radice» non più la prospettiva eticometafisica tradizionale, ma la forza poetica del canto («[...] altra radice / avranno», *La ginestra*, vv. 153-54).

Proprio perché le illusioni, ritornando in quell'ultimo spazio, stanno

dinanzi come illusioni, e cioè appaiono in una dimensione in cui la verità appare, esse non illudono e non ingannano più l'“intelletto”, ma l'“immaginazione”. Quando la verità si mostra, l'“intelletto” non può più essere ingannato. L'“immaginazione” immagina i piaceri nella cui esistenza «la tendenza innata dell'uomo al piacere» ha bisogno di credere.¹

2. Come le illusioni ritornano nelle anticipazioni del genio e nel genio

Appunto questa distinzione tra “inganno dell'immaginazione” e “inganno dell'intelletto” ripropone Tristano, nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, composto nel 1832, quando, giudicando «assai poco virile il voler lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che si soffrono, esser quasi lo scherno della natura e del destino», avverte: «Parlo sempre degl'inganni non dell'immaginazione, ma dell'intelletto» (*ibid.*, pp. 664-65). Le illusioni e gli inganni che Eleandro «loda ed esalta» sono gl'inganni dell'immaginazione, che possono ritornare e rifiorire dinanzi alla verità (e rifiorire trasfigurati da quell'«altra radice» che è la forza poetica per la quale è consentito loro di mostrarsi e di essere vissuti nonostante che la verità mostri il loro carattere illusorio). Alla verità il genio tiene uniti gli inganni e le illusioni dell'immaginazione - che in qualche modo appagano la volontà di esser felici -, non gl'inganni dell'intelletto. Nonostante l'apparire della verità, il genio può illudersi con gl'inganni dell'immaginazione, di essere in qualche modo felice — come accade ne *Il risorgimento*, o ne *Il pensiero dominante*; ma in quanto la verità gli appare, il genio non può farsi illudere dagli inganni dell'intelletto, e credere che siano verità e non errore. Pertanto Tristano li respinge. Egli non respinge le illusioni lodate ed esaltate da Eleandro; Eleandro non loda e non esalta le illusioni rifiutate da Tristano.

Così, l'amore può ritornare nell'ultimo spazio aperto dal canto del genio, perché è un inganno dell'immaginazione. Quando ritorna, o si trasfigura, come in *Amore e Morte*, favorisce l'invocazione della morte, che cresce nella bocca della verità; oppure non si trasfigura e, come ne *Il pensiero dominante*, diventa un passato, una passata dominazione della morte, oltrepassata dall'apparire della verità, in cui essa è cantata e dunque, anche qui, trasfigurata. Poiché sono negazione della verità, gl'inganni (illusioni) dell'intelletto, quando riescono a persuaderlo, nascondono sempre la verità. Gl'inganni dell'immaginazione, come l'amore, nascondono la verità quando riescono veramente a diventare “pensieri dominanti”, cioè a dominare la mente «[...] siccome torre / in solitario campo» (*Il pensiero dominante*, vv. 18-19), escludendo la verità dal campo solitario della mente; e dunque quando *non* si manifestano nel canto e nelle e con le parole del canto — e dunque quando *non* si presentano nemmeno «[...] siccome torre / in solitario campo». Non mostrano la verità quando riemergono separati da essa.

Quando gli anticipatori del genio, come Teofrasto, favoriscono le illusioni (Teofrasto combatte per la libertà della sua patria, ama le ricchezze, gli spettacoli, le feste popolari, *Opere*, I, p. 685), essi, pur conoscendo la verità terribile dell'esistenza, uniscono sì - a differenza della filosofia moderna - la verità alle illusioni, ma *la uniscono alle illusioni in quanto separate da essa*, sì che questa unificazione è esterna e si risolve appunto, rispetto alla verità, in un «nasconderla e

dissimularla a se medesima» (*ibid.*) – come accade in Teofrasto. Egli conosce la verità e conosce l'indispensabilità delle illusioni – in questo senso unisce la verità e l'illusione –, ma le illusioni indispensabili sono quelle che nascondono, dissimulano e pongono «in dubbio» la verità – che riescono a dominare veramente la mente perché sono separate dalla verità.

Eleandro, invece, è il genio: loda ed esalta le illusioni dell'immaginazione, e non dell'intelletto, perché non dimentica le «verità dure e triste». Nei suoi scritti non tollera alcuna «simulazione e dissimulazione» (*Opere*, I, p. 629), né «che si usino maschere e travestimenti per ingannare» (*ibid.*). La verità non va nascosta, dissimulata, dimenticata. Per questo, le illusioni che egli loda ed esalta (le «opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili», le «immaginazioni belle e felici, ancorché vane», le «illusioni naturali dell'animo») non solo sono inganni dell'immaginazione e non dell'intelletto, ma sono anche inganni e illusioni che si costituiscono come contenuti della verità, e cioè *non dominanti* la mente; o, come ne *Il pensiero dominante*, dominanti *nel passato* e oltrepassate, in quanto dominanti, dalla dominazione della verità.

3. L'«altra radice» delle illusioni dell'immaginazione

Uniti alla verità, gli inganni e le illusioni dell'immaginazione si trasfigurano, hanno «altra radice». L'amore, ad esempio, non è più «siccome torre / in solitario campo»: il campo della mente è popolato dalla verità e dalla conseguente invocazione della morte, e l'amore diventa, come in *Amore e Morte*, il terreno e l'atmosfera che favorisce il dispiegarsi della verità nell'invocazione della morte. Ancora una volta (cfr. *NP*, VIII) appare il principio *dialettico* che stabilisce il senso dell'unità di verità e illusione: come la verità, separata dall'illusione, e in particolare dall'illusione poetica, si trasfigura e diventa ragione moderna (o anche: come la ragione moderna, unita all'illusione dell'immaginazione poetica, si trasfigura e diventa la verità del genio), così l'illusione, separata dalla verità, si trasfigura e dominando la mente, occulta la verità (o anche: l'illusione separata dalla verità, unendosi alla verità, si trasfigura, ha un'«altra radice» e non richiede più il nascondimento della verità).

Ma, nel genio, l'«altra radice» delle illusioni dell'immaginazione (*La ginestra* ricorda, tra queste, «[...] l'onesto e il retto / conversar cittadino, / e giustizia e pietade [...]» vv. 152-54) non è la verità in quanto verità (in quanto tale, la verità annulla ogni illusione), ma la verità in quanto manifestata dalla potenza e dalla grandezza del canto, cioè in quanto manifestata dalla forza in cui consiste l'illusione della poesia. Il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (la cui stesura risale al tempo in cui Leopardi crede ancora che la poesia volti le spalle alla verità – distinguendo peraltro l'inganno dell'immaginazione da quello dell'intelletto) parla dell'inganno «fantastico» (dell'immaginazione), quello delle «arti belle e della poesia a' giorni nostri», ma non distingue ancora l'illusione dovuta ai *contenuti* fantastici dell'arte bella e della poesia, dall'illusione (a cui è invece dedicato *P* 259-61) che consiste nella forza e grandezza con cui la poesia svela la verità, la nullità delle cose. Questa illusione suprema è, nel genio, la *forma* della verità, il *modo* in cui la verità si manifesta, l'autentico *pensiero dominante*. Questa illusione, che non solo non

nasconde e non dimentica la verità, ma è la forza più potente con cui la verità viene disvelata e resa trasparente, è l'«altra radice» delle illusioni dell'immaginazione, e quindi anche delle illusioni dell'amore: sia dell'amore di cui parlano *Il pensiero dominante*, *Amore e Morte* e, prima, *A Silvia* e *Le ricordanze*, sia del «vero amore» a cui si rivolge *La ginestra* e che è a sua volta la trasfigurazione dell'amore cristiano, cioè di uno dei modi fondamentali in cui l'amore per l'uomo si costituisce quando è separato dalla verità.

4. Il «figliuolo di Venere celeste»

Solo apparentemente, *La storia del genere umano*, composto all'inizio del 1824, smentisce questa configurazione dell'amore. «Amore, figliuolo di Venere Celeste» è un "Dio" che differisce dai «fantasmi», dalle «maravigliose larve», e quindi anche dal fantasma dell'Amore (il Dio Amore è «conforme di nome al fantasma così chiamato, ma di natura, di virtù e di opere diversissimo», *Opere*, I, p. 467). Sembra quindi che questo Dio differisca dalle illusioni. Inoltre, chi è pieno di questo Dio si trova nella condizione più felice («piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine», dove è superata «qualunque più fortunata condizione fosse in alcun uomo ai migliori tempi», *ibid.*, p. 468) – come d'altra parte si dice anche ne *Il pensiero dominante* (vv. 80-87) e in *Amore e Morte* (vv. 5-7).

Ma tutto questo non significa che la *Storia del genere umano* intenda sottrarre il Dio Amore dal campo delle illusioni. Non è un caso che nella *Storia* non compaia la parola "illusione", ma si parli di «fantasmi», di «larve», da una parte, e di «Dèi» dall'altra: sono i due tipi di forze che producono due tipi diversi di illusioni. Giove e gli Dèi sono infatti la natura e le sue forze, che mirano a «racconsolare» (*op. cit.*, p. 467) gli uomini, a dar loro le «apparenze di quell'infinito» che essi sommamente ma vanamente desiderano (*ibid.*, pp. 457-58), e a renderli il più possibile felici. Giove e gli Dèi – che hanno «pietà» degli uomini (*ibid.*, pp. 467-68) – sono cioè la "misericordia" della natura e delle sue forze, che con le illusioni, consentono all'uomo di sopravvivere con quel tanto di felicità che è resa possibile dall'assenza della verità. Il Dio Amore è appunto una di queste forze, e se differisce («di natura, di virtù e di opere diversissimo») dal «fantasma» dell'Amore, come Dio appartiene pur sempre alla grande illusione con la quale la natura protegge e consola l'uomo. Questo Dio non è dunque il «vero amor» che scaturisce dall'unione, nel genio, tra filosofia e poesia.

Certamente, come la poesia del genio – come i libri poetico-morali di Eleandro – il Dio Amore «riconde» sulla terra le illusioni allontanate dalla verità (*ibid.*, p. 468): oltre alla «soavità», gli «affetti» «nobili», e «virtù e fortezza» (lo stesso dicono i vv. 53-68 de *Il pensiero dominante*). Ma il genio può vivere senza questo Dio – e anzi quasi mai è visitato da lui –, mentre non può vivere e non può esistere senza la poesia e senza il «vero amor» che essa produce. Certamente, in ciò che nel genio va e viene, l'amore produce effetti analoghi alla poesia – e anche questa circostanza contribuisce a conferirgli uno spicco particolare –, ma nel genio la poesia non va e non viene: è l'orizzonte che, manifestando la verità, accoglie tutto ciò che va e viene. Quando il genio non canta non esiste.

Nella *Storia*, l'amore non si presenta come potenza che favorisce il dispiegarsi della verità nell'invocazione della morte; ma sopraggiunge

tra gli uomini per consolarli, dopo che essi sono stati «sottoposti all'imperio della Verità» (*op. cit.*, p. 468). Ma, proprio perché l'amore è il maggior rimedio contro l'infelicità prodotta dalla verità (che è il «fantasma» dell'amore, ed è «celeste») deve favorire quell'invocazione della morte, che è la verità stessa a mostrare come l'invocazione di ciò che annulla ogni male e ogni dolore.

Dopo l'apparire della verità, lo stato «più felice possibile in questa vita» è, *per chi riesce a voltare le spalle alla verità* e a rinchiudersi nell'illusione, «lo stato di vero e puro Cristianesimo» (P 431). Ma il genio non volta le spalle alla verità, e in lui la forma suprema, ed effimera, della salvezza è il canto, da cui il genio è inseparabile. In ciò che *nel genio* va e viene (e che dunque non è il canto), l'amore, quando c'è, è lo stato «più felice possibile in questa vita».

Anche nella *Storia del genere umano*, l'Amore - che non è il fantasma che porta il suo nome - visita soprattutto «alcuni uomini singolari per finezza d'intelletto, congiunta a nobiltà di costumi e integrità di vita» (*op. cit.*, p. 467), rafforzando queste loro qualità che sono le qualità del genio. «Sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e forza, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine» (*ibid.*, p. 468). Il carattere di queste «persone», «uomini singolari» (*ibid.*, p. 467), è quello del genio, del fiore del deserto.

Qui, anche il linguaggio anticipa *La ginestra*. Nel genio, la «finezza d'intelletto», la «magnanimità» e la «nobiltà di costumi» della loro «nobil natura» sono unite alle «belle e care immaginazioni degli anni teneri», le quali vivono e rivivono soprattutto nella poesia e che Amore «suscita e rinverdisce» (*ibid.*, p. 469). Sono i tratti del genio, perché quella «finezza d'intelletto» e quegli altri tratti sono propri di coloro che sono «comunemente oppressi ed afflitti più che alcun altro, dalla potenza e dalla dura dominazione della verità» (*ibid.*, p. 467, che nella *Storia* viene chiamata «genio» - p. 463 - soprattutto in base a un codice linguistico - quello mitologico - diverso da quello che conferisce alla parola «genio» il preminente rilievo e il significato fondamentale che ad essa compete nel pensiero di Leopardi e che tuttavia rientra anche in questo secondo codice, giacché esso è pur sempre una condizione necessaria, seppur non sufficiente, del genio, e per sineddoche - o per ironia - può essere chiamato «nobilissimo genio», *ibid.*, p. 463). Questi «uomini singolari», così oppressi dalla verità, non sono gli uomini e i pensatori dell'età moderna, che hanno o stanno soffocando il «poetico della natura» e tutte le illusioni: in essi la conoscenza della verità è unita alla «finezza» dell'intelletto e a gentilezza e magnanimità che non sono prodotte dalla cultura e dai costumi della tradizione (chi conosce la verità conosce anche la vanità di ogni morale), ma dalla poesia, in quanto essa «apre il cuore» e «par che ingrandisca l'anima» (P 260) (e l'anima ingrandita è, appunto magnanima).

5. L'Amore celeste e il «vero amor»

I tratti del genio costituiscono l'orizzonte in cui sopraggiunge l'Amore celeste - e da cui si allontana: «non mi vergogno di dire - afferma Eleandro - che non amo nessuno, fuorché me stesso, per necessità di natura, e il meno che mi è possibile» (*Opere*, I, p. 628). Ma l'andirivieni

del Dio Amore, di cui parla *La storia del genere umano*, non riguarda il «vero amor» de *La ginestra*, che è uno dei tratti del genio, cioè dell'orizzonte in cui il genio consiste. Il «vero amor» del fiore del deserto è l'aprirsi del cuore e ingrandirsi e innalzarsi dell'anima, che è «magistrale effetto della poesia» (P 260). La poesia del genio, pur mostrando la nullità delle cose, solleva al di sopra del nulla, aprendo uno spazio che, proprio per la sua apertura, non si chiude agli altri uomini, *non è egoismo*; e li porta in alto con sé, li accoglie ed è la loro «consolazione» (P 259). L'aprirsi di questo spazio è il «vero amor» del fiore del deserto che non va e viene come l'Amore «sentimentale» (P 3911) o celeste della *Storia del genere umano*, ma è lo spazio aperto (sebbene effimero) in cui l'amore sentimentale può andare e venire, e che «tutti abbraccia».

A questo spazio si riferisce Eleandro - che pure afferma di non amare nessuno - quando dice che la *poesia* è destinata «a muovere la immaginazione», in modo da lasciare nell'animo, sia pure per poco, un «sentimento nobile» che impedisce ogni «pensier vile», ogni «azione indegna» e l'odio per gli altri uomini (*Opere*, I, pp. 625-26). Per tale sentimento Eleandro non solo dichiara che, senza odiarlo, egli avrebbe fuggito soprattutto Alcibiade (a differenza di Timone, che odiando gli uomini, amava soltanto Alcibiade, sapendolo causa di mali per la patria comune) e avrebbe «ammoniti i cittadini del pericolo, e confortati [sollecitati e aiutati] a provvedervi» (*ibid.*, pp. 627-28); ma aggiunge: «sono solito e pronto a eleggere di patire piuttosto io, che esser cagione di patimento agli altri» e «non lascio di procurare agli uomini per la mia parte, posponendo ancora il rispetto proprio, quel maggiore, anzi solo bene che sono ridotto a desiderare per me stesso, cioè di non patire», e «come tuttavia, se toccasse a me, farei punire i colpevoli, se bene io non gli odio; così, se potessi, farei qualunque maggior beneficio alla mia specie, ancorché io non l'ami» (*ibid.*, p. 628).

Se non si vogliono intendere queste affermazioni di Eleandro come una sua semplice dichiarazione di possedere certe qualità «moralì», che non trova alcuna giustificazione né in questo né negli altri testi di Leopardi, è necessario ricondurre queste apparenti qualità «moralì» al «sentimento nobile» che la poesia lascia nell'animo. E queste qualità, che non si fondano sulla morale ma sulla poesia, corrispondono ai tratti del «vero amor» cantato ne *La ginestra*. Eleandro - che rappresenta un certo tempo della vita del genio, diverso da quello del *Pensiero dominante*, o da quello del *Risorgimento*, o di Silvia e di Nerina - non ama gli uomini, non prova né Amore celeste né quello del suo «fantasma»; e tuttavia egli, che è il genio, «tutti abbraccia / con vero amor».

IV

Il riso

1. *Il riso del genio*

La poesia «giova» «necessariamente», come dice Eleandro, non perché salvi l'uomo dal nulla, ma perché gli consente – prolungando un poco il suo sporgere dal nulla – di reggere la vista della nullità di tutte le cose. È l'unico rimedio, l'unica «consolazione» (*P* 259) possibile, là dove, alla fine dell'età della tecnica, non può più esistere alcun rimedio e alcuna consolazione. Nella poesia, l'indifferenza e insensibilità di fronte al nulla – dove l'uomo sta per diventare identico al nulla – «è rimossa»: proprio nell'atto in cui la poesia «ci rende sensibili alla nullità delle cose» (*P* 261). Nell'orizzonte della consolazione del canto – del «vero amor» con cui il fiore del deserto abbraccia gli uomini – sopraggiunge e da tale orizzonte si allontana il Dio Amore, che quando abita quell'orizzonte è «il piacere maggiore», ossia è, insieme alla morte, il supremo rimedio al dolore. Il supremo rimedio del canto è la forma provvisoriamente stabile, alla quale appartiene l'invocazione della morte («E tu, cui già dal cominciar degli anni / sempre onorata invoco») e in cui entra e da cui esce il supremo rimedio dell'amore «sentimentale».

Ma anche il “riso” è un rimedio che a volte Leopardi presenta come esso stesso supremo. E anche il riso, come l'amore, entra ed esce dall'orizzonte costituito dal supremo rimedio del canto. In genere, quando il genio ama non ride; e quando ride non ama. *Il risorgimento, A Silvia, Le ricordanze, Amore e Morte*: qui il genio non ride. E il «sorriso» de *Il pensiero dominante* (v. 51) ha un timbro diverso dal riso come «unico rimedio» del male. Dopo aver rilevato che «nessuna cosa» è «più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi» e che «se questa infelicità non è vera, tutto è falso» – dopo aver affermato l'evidenza del divenire – Eleandro dice:

Se è vera, perché non mi ha da essere né pur lecito di dolermene apertamente e liberamente, e dire, io patisco? Ma se mi dolessi piangendo (e questa sì è la terza causa che mi muove [ossia che lo muove a scrivere come scrive]), darei noia non piccola agli altri, e a me stesso, senza alcun frutto. Ridendo dei nostri mali, trovo qualche conforto; e procuro di recarne altrui nello stesso modo. Se questo non mi vien fatto, tengo pure per fermo che il ridere dei nostri mali sia l'unico profitto che se ne possa cavare, e l'unico rimedio che vi si trovi. Dicono i poeti che la disperazione ha sempre nella bocca un sorriso. Non dovete pensare che io non compatisca all'infelicità umana. Ma non potendovisi riparare con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto, stimo assai più degno dell'uomo, e di una

disperazione magnanima, il ridere dei mali comuni; che il mettermene a sospirare, lagrimare e stridere insieme cogli altri, o incitandoli a fare altrettanto. (*Opere*, I, pp. 629-30)

Anche il pianto, come il riso e l'amore, va e viene nell'orizzonte del canto. Eleandro esprime il tempo in cui Leopardi trova il riso più degno del pianto (e quindi ride anche del pianto). Ma poi, ad esempio in *A Silvia* e *Le ricordanze*, Leopardi torna a piangere. Tuttavia Eleandro dice di «dolersi» del fato, cioè dell'infelicità necessaria dell'uomo; e il dolersi è la radice del pianto. Il riso di cui parla Eleandro non ha cioè la stessa radice del pianto. Quando il genio è davanti all'evidenza suprema dell'infelicità, il dolersene è inevitabile. Quando vive in Eleandro, il genio se ne duole ridendo — e la sua «disperazione magnanima» lo spinge a dare anche agli altri, con le sue opere, lo stesso «conforto» che egli prova «ridendo dei nostri mali». Il riso è un tratto (del contenuto) dell'opera del genio, e dà il «conforto»: «l'unico profitto» che si può ricavare dai nostri mali e «l'unico rimedio che vi si trovi». Nell'orizzonte del supremo ed effimero rimedio della poesia, che canta il nulla e l'infelicità, entra a volte, e sempre più spesso, quando l'amore si allontana, il riso del genio: quello di Eleandro; dell'ultimo verso di *Aspasia* (dove il «sorriso», in quel suo comparire come ultima parola del Canto, ha un'inflessione diversa dal «sorriso» del verso 51 de *Il pensiero dominante*); di Tristano; della *Palinodia*; de *Il fiore del deserto* (v. 201); e il grande riso dei *Paralipomeni della Batracomiomachia*. Il genio non è un semplice dolersi ridendo, o piangendo: egli è la poesia che canta il patimento accompagnato dal riso (o dal pianto). Ma, «dicono i poeti», «la disperazione ha sempre sulla bocca un sorriso»: più che alternarsi al pianto, questo sorriso vi si mescola e si rivolge alla contraddizione tra la verità e le illusioni. Quello che dicono i poeti è quello che sta dicendo Eleandro, il libro poetico di Eleandro. *Dicono* i poeti: *dice* il genio.

2. Il riso del pazzo, del canto, del genio

Si ride di ciò che non vien riconosciuto vero ed evidente e ha tuttavia la pretesa di esserlo. L'infelicità è la cosa «più manifesta e palpabile», la più vera ed evidente. Il genio non ride dunque dei mali: non che ne possa negare l'evidenza. Anzi, Tristano ride di coloro che affermano che «la vita non è infelice» (*Opere*, I, pp. 663-64). Come testimone dell'evidenza e della verità, il genio se ne duole e patisce. Se la pazzia è la negazione dell'evidenza e della verità, il riso del genio non può essere quello della pazzia e nemmeno quello di chi non è pazzo ed è disperato.

Il «pensiero» 188, del 26 luglio 1820, dice: «Notate che ne' pazzi i più malinconici e disperati, è naturalissimo e frequente un riso stupido e vuoto, che non viene da più lontano che dalle labbra. Vi prenderanno per la mano con guardatura profondissima, e nel lasciarvi vi diranno addio con un sorriso che parrà più disperato e più pazzo della stessa disperazione e pazzia. Cosa però notabilissima anche nei savi ridotti alla intiera disperazione della vita, e massimamente dopo concepita una risoluzione estrema, che li fa riposare appunto in questa estremità d'orrore e li placa, come già sicuri della vendetta sopra la fortuna e se stessi». Ma, appunto, qui si parla non del genio, ma genericamente di chi non è pazzo (il «savo»). Si dice che, quando il «savo» è ridotto alla «intiera disperazione», soprattutto quando ha deciso di togliersi la vita e

rivolge il suo *addio* a coloro che sta per lasciare, nemmeno il sorriso che accompagna questo commiato nega l'evidenza dei mali, ma si vendica di essa e di se stesso che ne è preda, esprime la «vendetta» che il «savio» sta compiendo sopra la fortuna e sopra se stesso.

La decisione di uccidersi è innanzitutto la coscienza di possedere la capacità di annientarsi e di sottrarsi ai mali e al dolore (che hanno per altro la loro radice nel niente della morte). La «risoluzione estrema» - che non è l'atto effettivo del suicidio, ma come dice Porfirio, «il pensiero solo di potere ad ogni sua voglia sottrarsi dalla miseria» (*Opere*, I, p. 652) - «fa riposare» in se stessa («in questa estrema d'orrore») e «placa», perché coloro che riposano in essa sono «già sicuri della vendetta sopra la fortuna e se stessi». Questa sicurezza consente al «savio» di ridere dei mali e dell'infelicità. Ride della loro incapacità di soggiogarlo in eterno — anche se il suo sorriso, pur non essendo «stupido e vuoto», perché non nega l'evidenza della disperazione, è «più disperato e più pazzo della stessa disperazione e pazzia», perché proviene dall'«estremità dell'orrore».

Il «savio», però, non è il genio. Può anche vedere la verità e l'evidenza, ma gli manca la poesia. Può essere solo uno dei due volti del genio. E il conforto gli viene dalla «risoluzione estrema», non dal sorriso. Nemmeno il «*maligno* amaro e ironico sorriso, simile a quello della vendetta» di cui parla P 87 (che risale al 1819), è il conforto e il rimedio, bensì la conseguenza e l'espressione della «quasi barbara allegrezza» che prende chi, vedendo «la somma e certa infelicità dell'uomo» (P 87), decide di uccidersi. «Allora è il tempo» di quel sorriso (*ibid.*) che, insieme, è l'espressione di quell'allegrezza, ed è «l'ultima espressione della estrema disperazione e della somma infelicità» (*ibid.*).

Il riso di Eleandro è invece un tratto *della sua opera poetica*, è un contenuto poetico. Oltre all'«intolleranza di ogni simulazione e dissimulazione», e al diritto di dolersi «apertamente e liberamente» dell'infelicità evidente, «e dire, io patisco», la «terza causa» che lo fa scrivere come scrive è che il riso dà «qualche conforto», che egli intende dare anche agli altri. Ma è *nella sua opera poetica* che Eleandro si duole ridendo. Ciò significa che è la *poesia* ad esprimere il dolersi ridendo, e che è questa *espressione* ad essere di conforto al genio e agli altri. (Anzi, certe forme di riso - che però differiscono dal riso di cui parlano P 87 e 188 - non sono di conforto, ma, come il «rider alto» in pubblico, rendono superiore agli altri: terribile e awful è la potenza del riso: «chi ha il coraggio di ridere è padrone degli altri, come chi ha il coraggio di morire», P 4391, 23 settembre 1828.) «*Dicono i poeti* [*Opere*, I, p. 630, corsivo mio] che la disperazione ha sempre nella bocca un sorriso» - afferma Eleandro, ricordandosi dei *Pensieri* (P 87, 188). Il conforto e il rimedio è in questo *dirlo*. Il dire in cui consiste la poesia del genio è *sempre* conforto e consolazione. Anche quando dice l'infelicità piangendo. Quando la poesia dice l'infelicità ridendo, *aggiunge* al conforto che proviene dalla sua essenza un *ulteriore* conforto, che proviene da un suo contenuto - il riso - che viene e va. Questo *ulteriore* conforto, nella sua unità al conforto che proviene dall'essenza della poesia, è il clima prevalente delle *Operette morali*.

3. Il riso di Tristano

Nel «ridere dei nostri mali» di cui parla Eleandro, la poesia è espressione di un senso del riso, che è più ampio ed include il riso di cui

parlano i “pensieri” 87 e 188. Il clima di questi “pensieri” – il desiderio della morte – si ritrova nel *Dialogo di Tristano e di un amico*; ma nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* rimane sullo sfondo. E ancora diverso è il sorriso del *Dialogo della Moda e della Morte* (dove si ride dello stesso desiderio della morte, come moda del secolo XIX, e dunque come separato dalla poesia), della *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei sillografi*, del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, della *Scommessa di Prometeo*, di *Federico Ruysch e delle sue mummie*, di *Copernico*. Tristano dà comunque un'indicazione che consente di stabilire un tratto unitario nei differenti modi in cui il genio ride dei mali.

Essendosi sentito obbiettare, a proposito del suo «libro», che la vita non è infelice («e che se a me pareva tale, doveva essere effetto d'infermità o altra miseria mia particolare»), «da prima – dice Tristano – rimasi attonito, sbalordito, immobile come un sasso, e per più giorni credetti di trovarmi in un altro mondo; poi, tornato in me stesso, mi sdegnai un poco; poi risi, e dissi: gli uomini sono in generale come i mariti. I mariti, se vogliono viver tranquilli, è necessario che credano le mogli fedeli, ciascuno la sua; e così fanno; anche quando la metà del mondo sa che il vero è tutt'altro» (*Opere*, I, pp. 663-64). «Io per me, come l'Europa meridionale ride dei mariti innamorati delle mogli infedeli, così rido del genere umano innamorato della vita; e giudico assai poco virile il voler lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che si soffrono, essere quasi lo scherno della natura e del destino» (*ibid.*, pp. 664-65).

Questo testo dice in modo esplicito che ciò di cui si ride è una *contraddizione*: la contraddizione tra ciò che è evidente e innegabilmente vero, e la negazione *impotente* dell'evidenza e della verità. Tanto più incontenibile, il riso, quanto maggiore, più estesa, più riconosciuta l'evidenza, e quanto più la negazione dell'evidenza, per quanto impotente, assume i toni di chi ha a che fare con l'evidenza stessa. L'evidenza «più manifesta e palpabile» è l'infelicità necessaria della vita. La natura, come volontà di vivere, è la negazione più grandiosa dell'evidenza e della verità. Ma non si ride della natura e di questa sua volontà di negare la verità e l'evidenza. Non se ne ride, perché è potente, e riesce nel suo intento. Non se ne ride, fino a che è potente e ha successo. Non si ride del dominio delle grandi illusioni.

È vero che Tristano dice di ridersi «del genere umano innamorato della vita» (*ibid.*, p. 664), cioè di ridere delle illusioni e degli inganni che riguardano l'intero genere umano; ma subito dopo (*ibid.*, p. 665) avverte: «Parlo sempre degli inganni non dell'immaginazione, ma dell'intelletto». Cioè non ride delle illusioni della natura, ma degli inganni dell'intelletto. Questi ultimi, proprio perché prodotti dall'intelletto, sono destinati a dissolversi e a mostrare tutta la loro impotenza, perché è inevitabile, nell'età moderna, che la verità si faccia strada nell'intelletto. Tutta la pagina che si sviluppa tra i due passi qui sopra riportati, che riguardano i mariti e le mogli infedeli, deve essere intesa come riferita agli inganni dell'intelletto, non a quelli dell'immaginazione – giacché quest'ultimi hanno la loro radice nella natura come volontà di vivere; e uno dei tratti fondamentali del pensiero di Leopardi è l'impossibilità di ridere della natura così intensa e la necessità, come dice Eleandro, di lodarla ed ascoltarla.

Gli inganni dell'intelletto, che alimentano le illusioni del «genere umano innamorato della vita» (e dei «mariti innamorati delle mogli infedeli»), alimentano anche le illusioni degli uomini moderni di cui parla Eleandro (*Opere*, I, p. 628-29), che vanno in giro «mascherati con

una stessa forma di maschere, e travestiti a uno stesso modo, senza ingannare l'un l'altro, e conoscendosi ottimamente tra loro» (*ibid.*, p. 629). Tali maschere sono il «continuo presupporre», cioè il dare a intendere di credere in «certe qualità umane che ciascun sa che oramai non si trovano in uomo nato, e certi enti razionali o fantastici, adorati già lungo tempo addietro, ma ora tenuti internamente per nulla e da chi gli nomina, e da chi gli ode a nominare» (*ibid.*). Un atteggiamento «ridicolo» (*ibid.*), questo, dove quel «conoscersi ottimamente tra loro» (l'evidenza), è contraddetto dal loro tentativo impotente di nascondersi gli uni agli altri.

Tristano ride dunque della contraddizione tra l'evidenza e verità della necessaria infelicità della vita (che corrisponde all'evidenza dell'infedeltà delle mogli) e la negazione di tale evidenza e verità, operata dagli inganni dell'intelletto, sempre più impotenti a nascondere la verità (la quale negazione dell'evidenza corrisponde alla fiducia dei mariti nelle loro mogli). Anche il sorriso di P 87 e 188 si riferisce a una contraddizione: quella tra la sicurezza di potersi vendicare della realtà, che è male, togliendosi la vita – e anche questa sicurezza è l'evidenza della capacità dell'uomo di vendicarsi in questo modo –, e il tentativo impotente dei mali di soggiogare completamente l'uomo. Si ride dei mali come si ride di un inseguitore al quale si riesce a sfuggire – gettandosi peraltro nelle sue braccia, giacché il nulla, in cui ci si butta togliendosi la vita, è il più radicale dei mali.

4. Il riso e la contraddizione

D'altra parte, la contraddizione tra evidenza e negazione dell'evidenza può presentarsi in modi diversi. Ad esempio, nella *Storia del genere umano* si fa apparire come «favola» la verità evidente dell'uomo e dei suoi rapporti con la natura. Oppure, nel *Dialogo d'Ercole e di Atlante*, la Terra – che si crede importante – è diventata invece così leggera, piccola e vuota che Ercole e Atlante, sia pure con qualche preoccupazione per la sua fragilità, giocano a palla con essa. Oppure, nel *Dialogo della Moda e della Morte* (dove il carattere distruttivo della Morte riceve uno spicco particolare dalla distruttività della Moda e dalla sofferenza che essa impone) l'evidente inevitabilità della morte è in contraddizione con la convinzione che la morte sia un fenomeno di moda, e l'evidente distruttività della moda è in contraddizione col fatto che i più ritengono vantaggioso essere alla moda.

Oppure, la contraddizione è che, oramai, nell'«età delle macchine», «non gli uomini ma le macchine, si può dire, trattano le cose umane e fanno le opere della vita» (*Opere*, I, p. 479) – contraddizione che peraltro si rintraccia, nella *Proposta di premi*, nella contraddizione tra l'evidente impossibilità che esistano amici, uomini magnanimi e donne fedeli e la fiducia «tecnologica» di poterli fabbricare. Nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, la contraddizione è tra l'evidente indipendenza del mondo dall'esistenza degli uomini e la loro convinzione che esso «fosse fatto e mantenuto per loro soli» (*Opere*, I, p. 486). Oppure, nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, il riso è suscitato dal fatto stesso che la grandezza del *Coro di morti* si faccia sentire da un uomo limitato come Ruysch e gli si presenti come una «canzoncina». Nella *Palinodia* è la forma stessa dell'autoconfutazione ironica a rendere esplicita la contraddizione tra l'evidenza e la negazione di essa. Giacché il «ridicolo» è tanto maggiore quanto più è serio e importante ciò che

viene negato; e nulla è così serio e importante come l'evidenza e la verità. «A volere che il ridicolo primieramente giovi, secondariamente piaccia vivamente e durevolmente, cioè la sua continuazione non annoi, deve cadere sopra qualcosa di serio e d'importante. Se il ridicolo cade sopra le bagattelle, e sopra, dirò quasi, lo stesso ridicolo, oltre che nulla giova, poco diletta e presto annoia. Quanto più la materia del ridicolo è seria, quanto più importa, tanto il ridicolo è più dilettevole» (P 1393, del 27 luglio 1821, dove Leopardi parla appunto del modo in cui egli intende comporre i suoi "dialoghi").

Anche in quest'ultimo testo il riso «giova», ossia consola e aiuta. Ma, ormai sappiamo, il riso del genio va e viene - come l'Amore «sentimentale» - nell'orizzonte della poesia che canta la verità terribile delle cose. E la poesia è un *sorriso* diverso dal riso che va e viene ed è suscitato dalla contraddizione. Il sorriso della poesia non è ironico, crudele, ambiguo, beffardo, prevaricatore; ma è quell'«aura di prosperità» e quel «vigor d'animo» della poesia, «che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (P 136). Della poesia, come di questa forma di sorriso, si afferma in P 4450 (1° febbraio 1829), si deve dire che «aggiunge un filo alla tela brevissima della nostra vita» - quello con cui il canto tiene sospesi ancora per un poco al di sopra del nulla. Il sorriso della poesia è il profumo della ginestra. La poesia, rivolgendosi alla disperazione, ha sempre sulla bocca un sorriso.

IX

LA CONTRADDIZIONE E IL NICHILISMO

I

Leopardi e Aristotele (Met., 1500 b 25-31)

1. La contraddizione di natura e ragione

Nella poesia del genio la morte è insieme il rimedio supremo e il pericolo estremo: un'antinomia (VIII, II), cioè una contraddizione. Leopardi non lo dichiara in modo formale, ma mostra il contenuto di questa contraddizione che ha radici profonde. Tale contraddizione si costituisce perché la poesia del genio è quell'unità di natura e ragione dove la natura, come poesia, consente di reggere la vista della verità, e dove la ragione, guardando la verità, non annienta completamente la natura. Come natura, il genio vede nella morte il pericolo estremo; come ragione, vede in essa il supremo rimedio dei mali. Il genio è contraddizione non solo perché unisce in sé natura e ragione (come ogni uomo che non appartenga al puro stato di natura), ma perché è la forma più alta e potente di questa unione – ossia di ciò che costituisce la «seconda natura» dell'uomo.

In Porfirio, che non ha il carattere del genio, la ragione è separata dalla poesia, e quindi egli avverte soltanto uno dei due lati dell'antinomia della morte: avverte soltanto che la morte è il rimedio. «La verità è questa», dice Porfirio:

Quella natura primitiva degli uomini antichi, e delle genti selvagge e incolte, non è più la natura nostra: ma l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima. Non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente: ma né anco era naturale il desiderarla. Oggi e questa cosa e quella sono naturali; cioè conformi alla nostra natura nuova: la quale, tendendo essa ancora e movendosi necessariamente, come l'antica, verso ciò che apparisce essere il nostro meglio; fa che noi molte volte desideriamo e cerchiamo quello che veramente è il maggior bene dell'uomo, cioè la morte. E non è maraviglia: perciocché questa seconda natura è governata e diretta nella maggior parte dalla ragione. La quale afferma per certissimo, che la morte, non che sia veramente un male, come detta la impressione primitiva; anzi è il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la migliore. (*Opere*, I, pp. 655-56)

Nel genio, invece, la natura non è spenta (la poesia è «l'ultimo quasi rifugio della natura»); quindi egli avverte entrambi i lati dell'antinomia. Appunto per questo è nella contraddizione.

D'altra parte, sin dai primi "pensieri" Leopardi intende come

contraddizione l'unità di natura e ragione (cfr. NP, II, III). Odiare la propria esistenza, si dice in P 56, e desiderare la morte è un «principio contraddittorio». Chi si trova in questa condizione, si trova in «una specie di contraddizione colla sua esistenza» - «una contraddizione formale col desiderio di esistere ingenito in lui come in tutti gli animali» (P 40). Ma che l'uomo sia infelice e desideri la morte - che cioè si costituisca questo «principio contraddittorio» - è conseguenza dell'irrompere della ragione nella natura, è conseguenza cioè dell'unità di natura e ragione che viene a costituirsi per tale irruzione; sì che tale unità è la radice di quel «principio contraddittorio» e quindi è propriamente essa il «principio contraddittorio». L'antinomia della morte - la contraddizione in cui si trova il genio, desiderando e rifiutando insieme la morte - è la forma più alta di questa forma radicale del «principio contraddittorio».

Ne *Il nulla e la poesia* (NP, II, III, 5) si rileva - e il rilievo si è ripresentato anche nelle pagine precedenti - che tale «principio contraddittorio» è una «negazione limitata del principio di non contraddizione». Esso è principio *della contraddizione*, ossia dell'impossibile, dell'assurdo, di ciò che «non può stare in natura» (P56), e che tuttavia riesce ad esistere come «esistenza corrotta» (*être corrompu*, *ibid.*). La dimensione umana è lo spazio in cui l'impossibile - ciò che non può esistere, ciò che è negato dal principio di non contraddizione - *riesce* ad esistere. Prima di esserne la negazione totale, il pensiero di Leopardi è una «negazione limitata del principio di non contraddizione»: nega che tale principio abbia valore in quella dimensione limitata della realtà che è il mondo umano.

P 56 dice che nell'uomo «è tanta la scontentezza dell'esistenza, che non solo si oppone all'istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri, e che non può stare in natura se non corrotta totalmente». Ne *Il nulla e la poesia* (NP, II, III, 2, p. 62) si rileva in proposito (tenendo presente che poco dopo il passo ora riportato il testo parla di quell'*être corrompu* che è l'uomo, e cioè parla del suo «guastarsi») che «l'espressione "corrotta totalmente" si riferisce a "cosa"»; e si aggiunge che, nella «cosa [...] corrotta totalmente», «la natura è alterata» (come si dice verso la fine di P 56).

Ma proprio per questo si può evitare un'individuazione così stretta del termine a cui si riferisce l'espressione «corrotta totalmente»; cioè si può dire che questa espressione, che dal punto di vista sintattico può riferirsi sia a «cosa» sia a «natura», anche dal punto di vista del significato può riferirsi ad entrambe, giacché la cosa corrotta, la cui esistenza apre la dimensione (limitata) in cui il principio di non contraddizione resta negato, apre per ciò stesso la dimensione in cui «la natura è alterata», ossia è «corrotta totalmente». Con l'avvento della ragione si produce una «cosa» «corrotta totalmente», cioè un essere, l'uomo, in quanto volontà di annientarsi che è degradato sino al punto di costituirsi come negazione del principio di non contraddizione; e in questa «cosa» è la natura stessa a trovarsi «corrotta totalmente» e totalmente «alterata». L'accadimento della ragione introduce nell'esistenza l'assurdo.

Si presenta qui un duplice ordine di considerazioni: quello relativo al *significato* di questa tesi, e quello relativo alla sua *verità*.

Si tratterà poi di comprendere per quali motivi è qualche anno dopo la stesura di P 56, cioè intorno alla metà degli anni Venti, che i *Pensieri* estendono alla totalità dell'essere l'assurdo e la contraddizione in cui

consiste l'essere umano e mostrano tutta la forza filosofica che compete all'affermazione che l'essere in quanto essere (dunque non solo l'*être corrompu* che è l'essere umano) è assurdo e quindi rende manifesta la falsità del principio di non contraddizione.

2. L'esser convinti della contraddizione: Aristotele e Leopardi

Considerando l'unità di natura e ragione, Leopardi parla della loro inimicizia («nemicizia», *P* 37, 341), della loro lotta e del loro contrasto: natura e ragione sono dei «contrari» si dice in *P* 1842. Nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele, una delle formulazioni del «principio più saldo di tutti» (ossia di ciò che verrà chiamato «principio di non contraddizione») è appunto l'esclusione che i «contrari» possano convenire alla stessa cosa. Se natura e ragione sono dei «contrari» (come afferma *P* 1842), e se questi contrari esistono (tale esistenza sta al fondamento del pensiero di Leopardi), allora l'esistenza di una cosa (l'uomo) che è insieme natura e ragione mostra che esiste una dimensione dell'essere, in cui il principio di non contraddizione è falso.

E questo può essere (anche se reso esplicito dai *Pensieri* successivamente) uno dei motivi per i quali in *P* 56 si dice che il desiderio di morire è un «principio contraddittorio», in cui l'infelicità dell'uomo e il suo desiderio di morire è «una contraddizione formale col desiderio di esistere ingenerato in lui come in tutti gli animali» (*P* 40): il rapporto tra volontà di vivere (natura) e volontà di morire (ragione) è una contraddizione formale, perché queste due volontà sono due determinazioni contrarie.

Ma Aristotele mostra (*Met.*, 1500 b 25-31) che è impossibile che esista un uomo convinto di qualcosa che è una contraddizione, perché le due convinzioni (*dóxai*) tra loro contraddittorie che costituiscono la contraddizione sono dei contrari; sì che, se un uomo fosse convinto di una contraddizione, i contrari inerirebbero a una stessa cosa, ossia all'uomo che fosse così convinto. (Per la comprensione di questo grande tema aristotelico cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., ΑΛΗΘΕΙΑ.)

Leopardi afferma invece che l'uomo, come natura corrotta dalla ragione, è convinto di cose tra loro contraddittorie - la vita è desiderabile, la morte è desiderabile -, e in quanto così convinto vuole cose tra loro contraddittorie: vuole la vita e vuole la morte. Egli è, in forme e con accentuazioni diverse, questa volontà contraddittoria; e la forma culminante e totalmente esplicita di tale volontà è il modo antinomico in cui il genio si pone in rapporto alla morte. Ma poiché volontà di vita e volontà di morte sono dei contrari, l'uomo è lo stesso a cui ineriscono i contrari, e dunque il mondo umano è la dimensione in cui è evidente la falsità del principio di non contraddizione.

Per Aristotele, l'esser convinti della contraddizione non può esistere, perché il principio di non contraddizione è vero e innegabile; per Leopardi il principio di non contraddizione è falso e smentibile, perché è evidente che l'uomo è convinto della contraddizione e vuole cose tra loro contraddittorie (essendo chiaro, diciamo, che come le convinzioni tra loro contraddittorie, così le volizioni tra loro contraddittorie sono dei contrari). In quanto vuole la contraddizione - cioè vuole sia la vita e l'essere, sia la morte e il nulla -, l'uomo è un «principio contraddittorio» perché l'amore della vita è il contrario dell'amore della morte e tra i due sussiste una «contraddizione formale». Anche per Freud l'uomo è la

contraddizione di *Eros* e di *Thánatos*, ma Freud non riesce a derivare da questa contraddizione la negazione del principio di non contraddizione, la cui validità illimitata egli nega, peraltro, per altri motivi, e cioè in quanto essa sarebbe abolita nel mondo dell'*Es* e del sogno.

3. Nichilismo, evidenza della contraddittorietà dell'essere umano, atomismo

Ma che natura e ragione esistano – che esistano questi due contrari (e il loro inerire alla stessa cosa) – è una tesi che si costituisce all'interno di quella contraddizione suprema ed essenzialmente nascosta che è il *nichilismo* dell'Occidente e quindi anche del pensiero di Leopardi (*NP*, I, III). Che la natura sia volontà di esistere, che riesce a sporgere provvisoriamente dal nulla, distogliendo gli occhi da esso, e che la ragione sia la visione della verità, in cui appare che ogni essere sporge provvisoriamente dal nulla e vi ritorna, queste sono convinzioni che si costituiscono all'interno della fede nel divenire dell'essere, nella quale il nichilismo consiste. È perché si mantiene all'interno della contraddizione suprema del nichilismo (essenzialmente nascosta a se stessa) che il pensiero di Leopardi può affermare l'esistenza della "natura" e della "ragione" e può concludere, sulla base del rilevamento del loro essere determinazioni contrarie, che esiste una dimensione in cui il principio di non contraddizione è smentito dalla realtà.

L'evidenza dell'infelicità («nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi», *Opere*, I, p. 629) è l'evidenza stessa del divenire (ossia è la fede che l'Occidente pone come evidenza fondamentale). Giacché l'infelicità è il non appagamento della volontà di esistere che trova dinanzi a sé il nulla da cui è uscita. Quando la ragione mostra il nulla delle cose e l'infelicità è all'estremo, la volontà di esistere si unisce, nell'uomo, alla volontà di non esistere. L'evidenza di questa unione è dunque l'evidenza stessa del divenire dell'essere. Ma questa unione è contraddizione, è un «principio contraddittorio». Il «principio contraddittorio» è realtà, essere, esistenza, e quindi l'esistenza del «principio contraddittorio» implica la falsità del principio di non contraddizione. La distruzione degli immutabili incomincia, nel pensiero di Leopardi, proprio con la distruzione dell'assolutezza del principio di non contraddizione, che smentisce la cosa più manifesta e palpabile, cioè l'esistenza del divenire e dell'infelicità della vita.

Parlando del riso intorno alle cose umane, Leopardi scrive a Pietro Giordani, il 18 giugno 1821, di essersi convertito a Democrito. Ma Democrito esprime soprattutto l'esigenza del pensiero posteleatico di salvare il divenire della negazione eleatica di esso. L'eleatismo afferma che se il divenire esistesse si dovrebbe affermare l'esistenza del non essere (perché il divenire è un uscire dal non essere e un ritornarvi; e se, e poiché il non essere non è, nemmeno l'uscire dal non essere e il ritornarvi possono essere); se il divenire esistesse si dovrebbe identificare l'essere al non essere. E per escludere questa identificazione l'eleatismo nega l'esistenza del divenire. L'atomismo afferma invece, sulla base dell'"evidenza" del divenire, che il "vuoto" esiste. Contrariamente ai propri intenti finisce cioè con l'affermare che il non essere esiste (data l'impossibilità, per l'atomismo, di differenziare il vuoto dal non essere); e dunque il non essere si identifica all'essere, si costituisce cioè come quell'identità con l'essere, che è negata dal principio di non contraddizione. Solo che Democrito, agli inizi della

storia dell'*epistème* e della metafisica, *intende* anche tener ferma l'eternità e l'incontraddittorietà dell'essere, mentre Leopardi, al termine di quella storia, si è completamente liberato da ogni eterno e l'essere che gli rimane è essenzialmente ed esplicitamente minato dalla contraddizione del solo essere umano, e in seguito gli si presenterà come contraddizione dell'essere in quanto essere.

4. Ripresa del paragrafo 2

Per Aristotele, il «principio più saldo di tutti» non solo esclude che il contraddittorio esista, ma esclude anche che esista l'esser convinti dell'esistenza del contraddittorio. Non solo non esiste l'errore, ma non esiste nemmeno l'errante. Chi si contraddice non è convinto di un contenuto contraddittorio, ma è incapace di esprimere quello che egli realmente pensa. «Infatti, non è necessario che le cose che uno dice, le pensi anche» (*Met.*, 1500 b 25-26); sì che se si dice qualcosa di contraddittorio, questo dire non può indicare altro – visto che è impossibile esser convinti di qualcosa di contraddittorio – che l'incapacità di esprimere ciò che si pensa. (In genere non si scorge che il «principio più saldo di tutti» di Aristotele esclude, oltre che l'esistenza del contraddittorio, l'esistenza della convinzione che il contraddittorio esista. E, a maggior ragione, non si scorge la necessità di ricostruire a un livello superiore questa grande tesi aristotelica, tenendo ferma, peraltro, la distinzione tra il *contraddirsi* e il *contenuto contraddittorio* del contraddirsi – cfr. E. S., *La struttura originaria*, 1958, cap. VIII; *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 203-05, 424-34; *Gli abitatori del tempo*, cit., cap. 2; *Téchne*, 1979, cap. VI, par. 4; *A Cesare e a Dio*, 1983, cap. XII; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., VI, 4, e cioè tenendo fermo, contro Aristotele, che l'inesistenza del contraddittorio *non* implica l'inesistenza del contraddicentesi: innanzitutto quando il pensiero che si contraddice non sa di contraddirsi.)

Leopardi è sulla linea di Aristotele, nel senso che per lui l'esser convinti di un contenuto contraddittorio è, come per Aristotele, un «principio contraddittorio», cioè l'esistenza di questa convinzione implica la negazione del principio di non contraddizione (e tale convinzione si costituisce anche quando si vogliono cose contrarie, cioè la vita e la morte, giacché questa volontà implica che si sia convinti che preferibile è la vita e, insieme, che preferibile è la morte) – fermo restando che per Aristotele questa implicazione porta a negare l'esistenza di un pensiero convinto del contraddittorio, mentre per Leopardi l'evidenza di questo pensiero e della volontà contraddittoria che su di esso si basa, porta a negare il principio di non contraddizione.

II

A ridosso dell'autocoscienza del nichilismo

1. «Niente in essa è contraddizione»

Fino ai “pensieri” del 1825, la natura, cioè l'esistenza in quanto tale («quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose», *P* 3814), non è contraddizione, non smentisce il principio di non contraddizione: «niente in essa è contraddizione» (*P* 1597, 31 agosto-1° settembre 1821); anzi, tutto in essa è necessariamente conforme a questo principio. La contraddizione si produce con l'accadimento della ragione in quanto visione della verità.

In *P* 40, che si fa risalire al 1818, si dice ancora (cfr. *NP*, II, III, 4) che il motivo per il quale si afferma che «la nostra esistenza non è finita dentro questo spazio temporale» (e cioè che l'“anima” è immortale) è che altrimenti l'infelicità dell'uomo determinerebbe «una contraddizione formale col desiderio di esistere» e di essere felice, cioè l'esistenza sarebbe qualcosa di contraddittorio, sarebbe negazione del principio di non contraddizione. La vita futura è infatti la condizione per quel «compimento» dell'esistenza (*ibid.*) che richiede l'esistenza della felicità e che dunque sarebbe impossibile se l'esistenza dell'uomo non sporgesse oltre lo «spazio temporale» della vita presente (cfr. *P* 29, 40, 44).

L'infelicità di chi è «disperato della vita futura» e desidera la morte, è tuttavia pur sempre, anche in *P* 40, «una contraddizione formale col desiderio di esistere», sebbene questa smentita del principio di non contraddizione provenga dall'ignoranza della verità, cioè dei veri confini dell'esistenza dell'uomo. Quando, di lì a poco, matura nei *Pensieri* il principio che la verità è la nullità di tutte le cose e che non esiste alcuna vita futura, allora è proprio la conoscenza della verità a determinare il prodursi, limitatamente all'esistenza dell'uomo, della contraddizione. Ma tanto nel caso in cui responsabile del prodursi della contraddizione è la conoscenza della verità, quanto in quello in cui responsabile è l'ignoranza della verità e l'errore, i *Pensieri* tengono fermo che esiste una dimensione in cui il contraddittorio è reale.

In *P* 40 si afferma l'esistenza della vita futura per evitare di dover riconoscere che l'esistenza dell'uomo è, *in quanto esistenza* – cioè in quanto *natura* – qualcosa di contraddittorio. E anche quando, di lì a poco, i *Pensieri* affermano che è l'accadimento della ragione, ossia della radice dell'infelicità, a corrompere la natura dell'uomo e a renderla qualcosa di contraddittorio, essi tengono fermo che la natura umana, *in quanto natura* (cioè l'esistenza umana, *in quanto resistenza*), non è qualcosa di contraddittorio: «niente in essa è contraddizione.» In *P* 40 si afferma la vita futura per salvare il principio di non contraddizione, appunto nel senso che si afferma la vita futura per non dover affermare che la natura è, *in quanto tale*, qualcosa di contraddittorio. «Niente in

essa è contraddizione.» Essa è qualcosa di contraddittorio o in quanto, disperando della vita futura, si ignora la verità beatifica - e tale ignoranza non compete necessariamente alla natura - ; oppure in quanto la ragione irrompe nella natura (mostrando la verità mortifera) - e nemmeno questa irruzione è una determinazione necessaria della natura.

L'accadimento della ragione, in quanto conoscenza della verità e dunque radice dell'infelicità, è accidentale e «contro natura» (P 66) appunto perché altrimenti la natura (l'esistenza) sarebbe, in quanto tale, in contraddizione con se stessa: «se non vogliamo supporre la natura [...] affatto pazza e contraddittoria» è allora «vero ed evidente» che, per l'uomo, la ragione, cioè l'«accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità [...] è contro natura» (P 66).

In P 182 la contraddizione tra l'esistenza e il suo desiderio di non essere è intesa come qualcosa che si costituisce all'interno della «nostra maniera di concepir le cose», giacché in linea assoluta la natura avrebbe potuto «separar queste due cose, esistenza e amor di lei» (o «amor proprio», *ibid.*); ma in seguito il pensiero di Leopardi si consoliderà nella convinzione che, come la precarietà e la nullità, così l'amor proprio appartiene alle cose in tutte le possibili maniere di concepirle, sì che la contraddizione tra l'esistere e il non voler esistere - tra natura e ragione - acquisterà un carattere assoluto.

Ma prima di questo esito i *Pensieri* continuano a tener fermo che quella contraddizione non compete alla natura in quanto tale (cioè alla «natura assoluta», P 179, o «natura primitiva», *Opere*, I, p. 656): «nella natura non si trovano contraddizioni» (P 375). E poiché la natura è volontà di esistere e di essere felici (la felicità essendo il «compendio» stesso dell'esistenza), e la «cognizione del vero» (la ragione) rende inevitabilmente infelici, ne viene che se tale cognizione fosse qualcosa di naturale «sarebbe questo un vizio organico, fondamentale, radicale e una contraddizione nel suo [cioè della natura] sistema» (P 327, 328). La contraddizione è reale nella e come natura *corrotta*. Qui, «la vita [...] è un assurdo» (P 273); l'assurdo è reale.

2. «Quasi una distruzione formale e completa»

Ma in P 364 sgg. (1° dicembre 1820) l'accertamento della contraddizione tra natura e ragione si fa più stringente. Se la natura dell'uomo è destinata alla ragione e alla filosofia, «il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio», perché «se l'uomo doveva [in quanto «destinato» alla ragione] essere inevitabilmente infelice, come ora accade, ne segue che al primo nell'ordine degli enti, è meglio il non essere che l'essere, ne segue che l'uomo non solo non deve amare nè conservare la sua esistenza, ma distruggerla; in maniera che la sua stessa esistenza rinchiuda, non dirò un germe nè un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa; ne segue che la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza, giacché l'uomo non verrebbe ad esistere, se non per cercare di non esistere, quando conoscesse il suo vero destino. La qual cosa è un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura» (P 364-65).

In P 51, che risale al periodo in cui i *Pensieri* ritengono che per salvare il principio di non contraddizione si debba affermare l'esistenza di una vita futura, si dice: «Può mai stare che il non esistere sia

assolutamente meglio ad un essere che l'esistere? Ora così accadrebbe appunto all'uomo senza una vita futura». Il «meglio», per un essere, è il più confacente all'essere, ossia è ciò che primariamente conviene all'essere in quanto essere. Che ciò che conviene primariamente all'essere in quanto essere sia il non essere è qualcosa di contraddittorio. E in effetti, se così stanno le cose, l'essere è non essere.

Ma appunto questo accade, per Leopardi, se all'essenza dell'uomo appartiene l'infelicità. Se l'essere umano è per essenza infelice, ciò che primariamente conviene a tale essere, in quanto esso è l'essere che è, è il non essere. Se esiste la vita futura, dicono dapprima i *Pensieri*, la contraddizione è tolta perché il non essere non è il meglio per l'essere umano. Ma quando, poco dopo, i *Pensieri* escludono la vita futura, la contraddizione rimane. E tuttavia non in modo che «il sistema della natura e delle cose» sia «totalmente assurdo e contraddittorio» (P 364). Infatti, non è per l'essere (natura) in quanto essere che è meglio non essere, ma per l'essere in quanto «corrotto totalmente» dall'irruzione della ragione. Dunque, poiché l'essere in quanto essere non può essere contraddittorio, l'essere in quanto tale non è «destinato» all'infelicità, ossia non è destinato alla ragione e alla filosofia.

La ragione irrompe accidentalmente nell'esistenza. Quindi l'esistenza non si chiude alla ragione in modo da renderne impossibile l'irrompere: è aperta a questa irruzione, e in questo senso rinchiude in sé, come si dice in P 365, «un germe [...] un principio di distruzione»; ma se l'esistenza fosse «destinata» alla ragione, essa rinchiuderebbe in sé «non dirò un germe nè un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa» (P 365) - dove il «quasi» non indica tanto un'approssimazione, quanto un'equivalenza - : il non essere esistenza competerebbe necessariamente all'esistenza.

Tuttavia - e questo rilievo ha un'importanza centrale in rapporto alla comprensione del pensiero di Leopardi -, la distruzione si distingue formalmente dalla non esistenza (non essere, nulla) a cui la distruzione conduce; sì che, dal punto di vista della fede fondamentale dell'Occidente - la fede nel divenire - si può obiettare a Leopardi che è sì contraddittorio che all'esistenza in quanto tale compete la non esistenza, ma non è contraddittorio che ad essa compete la distruzione. Che l'essere sia non essere (l'esistenza non esistenza) è contraddittorio; che l'essere sia distruggibile non è contraddittorio.

Diciamo "distruggibile" perché il testo di P 365, affermando che l'esistenza rinchiude in sé «quasi una distruzione formale e completa», non può voler dire che l'esistenza sia, in quanto tale, il suo esser formalmente e completamente distrutta, ma intende che l'esistenza è, in quanto tale, il suo poter essere formalmente e completamente distrutta - ossia è, appunto, distruggibile (sì che, per questo lato, il «quasi» a cui si è fatto riferimento qui sopra può indicare un'approssimazione e non un'equivalenza, l'approssimazione in cui si trova il poter essere distrutti rispetto all'essere attualmente distrutti). Per la fede fondamentale dell'Occidente, l'essere, in quanto essere, nasce dal nulla per ritornarvi: l'essere è il distruggibile (e il producibile): nella distruggibilità (e producibilità) dell'essere l'Occidente non vede una contraddizione, ma la stessa evidenza originaria e suprema. «Le cose finite sono - dice Hegel -, ma la verità di questo essere è la loro fine» (*La scienza della logica*, vol. I, Parte Prima, Libro Primo, Sezione Prima, cap. II, B, C).

Eppure, il testo di P 365 afferma che se all'essere compete la distruggibilità, il poter non essere - cioè il divenire -, ne segue che «la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza»: la vita non è vita,

l'esistenza non è esistenza, l'essere è nulla: se si afferma che l'essere ritorna nel nulla da cui è uscito, si afferma che l'essere è nulla. Ma, in questo modo, Leopardi non sta forse portando alla luce l'essenza autentica del nichilismo? Non sta forse scorgendo ciò che l'Occidente *non può* scorgere? Non resta quindi smentito quanto si dice ne *Il nulla e la poesia* (I, III, 5)?

3. La contraddizione in P 365 e la contraddizione dell'essenza del nichilismo

La risposta deve essere *negativa*: Leopardi si porta sulla linea più avanzata della coscienza che l'Occidente può avere di se stesso (NP, I, III, 5), ma non la oltrepassa.

In quanto distruggibile - cioè diveniente - l'essere è nulla (l'esistenza non è esistenza, la vita non è vita). Questa «assurdità» e «contraddizione sostanziale e capitale», si dice in P 365, non può esistere nel «sistema della natura», cioè nell'essere in quanto essere; essa esiste, invece - come andiamo rilevando - nell'essere in quanto corrotto dalla ragione, cioè nel nostro essere «del tutto alienati dalla natura» (P 814). I *Pensieri* distinguono cioè la contraddizione (o assurdità) *esistente* - quella che compete all'essere in quanto corrotto dalla ragione - dalla contraddizione *che non può esistere* - quella che non può competere al «sistema della natura». Né l'una né l'altra riescono ad essere la contraddizione dell'essenza autentica del nichilismo.

Per quanto riguarda la contraddizione che non può esistere, essa non consiste formalmente, per P 365, nel fatto che l'essere, nel divenire, diviene nulla e pertanto, diventato nulla è nulla (e nel fatto che prima di uscire dal nulla l'essere è nulla), ma nel fatto che la distruggibilità (distruzione formale e completa) dell'essere è "rinchiusa" nell'essere stesso, non è introdotta dall'esterno nell'essere. È solo in quanto questa distruggibilità è *interna* all'esistenza che la contraddizione che non può esistere è contraddizione ed è contraddizione che non può esistere. Tanto che la contraddizione costituita dall'irruzione della ragione, *dall'esterno*, nella natura, e nella e per la quale, daccapo, l'essere umano è nulla, tale contraddizione è intesa dai *Pensieri* come esistente.

In altri termini, che, nella distruzione e nel divenire l'essere divenga nulla e quindi sia nulla, non è per il pensiero di Leopardi una contraddizione che non può esistere. La contraddizione che non può esistere non è, in P 365, l'identificazione dell'essere e del nulla, necessariamente richiesta dal senso che il divenire dell'essere ha per il pensiero dell'Occidente; ma è che la distruzione e l'annientamento dell'esistenza siano qualcosa di interno all'esistenza stessa. Il criterio in base al quale il pensiero di Leopardi afferma l'inesistenza di questa contraddizione non è che, in essa, l'essere è posto come nulla, ma che, in essa, l'essere abbia in sé e non fuori di sé la ragione del proprio annullamento. Ma in P 365 il pensiero di Leopardi avrebbe portato alla luce la contraddizione dell'essenza autentica del nichilismo, solo se avesse visto che la contraddizione che non può esistere è che l'essere, nel divenire, divenga nulla e dunque *sia* nulla. Giacché, anche se è certamente contraddittorio che l'essere abbia in se stesso il principio della propria distruzione, non va tuttavia perduto di vista che una negazione di questa contraddizione, che d'altra parte (come appunto accade nei *Pensieri*) sia unita all'acconsentimento che l'essere, nel

divenire, sia niente, è una difesa del principio di non contraddizione, la quale si mantiene *all'interno del nichilismo*, e cioè all'interno della contraddizione estrema, e dunque non può portarla alla luce *come* contraddizione, non può cioè portare alla luce l'essenza autentica del nichilismo.

Per quanto poi riguarda la contraddizione che i *Pensieri* pongono come esistente, nemmeno essa riesce ad essere la contraddizione in cui consiste l'essenza autentica del nichilismo - nemmeno in questo caso, cioè, il pensiero di Leopardi riesce a portarsi al di fuori del nichilismo: appunto perché la contraddizione in cui consiste tale essenza appare, al di fuori del nichilismo, come ciò che (come ogni contraddizione) non può esistere, ossia appare come un nulla.

Non solo, ma anche la contraddizione esistente - che i *Pensieri* contrappongono a lungo a quella che invece non può esistere - non consiste nel fatto che, nel divenire, l'essere diventa nulla ed è nulla, ma nel fatto che l'essere, quando la ragione (e quindi l'infelicità e il male) vi irrompe accidentalmente, viene a costituirsi come ciò in cui «la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza». Questa ripugnanza esprime indubbiamente una contraddizione, perché come è impossibile che qualcosa sia altro da sé (ad esempio il bianco sia non bianco), così è impossibile che qualcosa sia il principio in base al quale esso diventa altro da sé (ad esempio, che il bianco sia il principio del non esser più bianchi). E dunque: come è impossibile che l'essere sia non essere, così è impossibile che l'essere, in quanto infelice, sia il principio del suo diventar non essere.

Ma, anche qui, un rilevamento di questa contraddizione, il quale la neghi, ma non veda che il diventar nulla, da parte dell'essere, implica che l'essere *sia* nulla, e cioè non vede la contraddizione *essenziale* del diventar nulla (e dell'uscire dal nulla), tale rilevamento è una negazione della contraddizione, che, come si diceva sopra, tiene sì fermo il principio di non contraddizione, ma lo tiene fermo *all'interno* del nichilismo. Il nichilismo non può essere autocosciente: qualora lo fosse, apparirebbe come negato, (da sempre) oltrepassato.

Leopardi afferma continuamente la nullità dell'essere (la nullità delle cose). Ma, per lui, che l'essere sia nulla significa che esce dal nulla e vi ritorna (NP, I, III, 2), che non è capace di salvarsi dal nulla. La nullità dell'essere è il divenire dell'essere. E Leopardi *non dice mai* che la nullità dell'essere sia una contraddizione che *non può* esistere. Non dice mai che è una contraddizione, e non dice mai che è una contraddizione che non può esistere. All'opposto, afferma continuamente che la nullità dell'essere è l'evidenza suprema: l'evidenza suprema e originaria del divenire.

Se il pensiero di Leopardi affermasse che la nullità dell'essere è una contraddizione che non può esistere, dovrebbe anche affermare che non può esistere l'infelicità dell'uomo, dato che l'uomo è infelice perché prende coscienza della nullità di se stesso e di tutte le cose. Se il pensiero di Leopardi affermasse che la nullità dell'essere è una contraddizione che non può esistere, si porterebbe al di fuori del nichilismo, cioè della fede fondamentale dell'Occidente. Invece, per Leopardi, il sistema della natura (l'essere) è la dimensione in cui le cose escono dal nulla e vi ritornano. In tale sistema non c'è alcuna contraddizione. La contraddizione si produce (e si costituisce come qualcosa di esistente) quando la ragione aliena l'uomo dalla natura.

4. L'essere come non essere e l'essere come poter non essere

D'altra parte, il modo in cui il pensiero di Leopardi indica il contenuto di questa contraddizione conduce tale pensiero nella *vicinanza estrema* alla consapevolezza che la nullità dell'essere è una contraddizione che non può esistere. La vicinanza estrema non è la coincidenza. Lo stesso pensiero di Leopardi sbarra la strada che condurrebbe dalla vicinanza estrema alla coincidenza. Questo sbarramento gli consente di mantenersi all'interno della fede fondamentale dell'Occidente.

Ma la vicinanza è estrema. L'essenziale distruggibilità dell'essere umano – si dice in *P* 365 – significa che «la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza»; e poiché il «ripugnare» è l'opposizione, significa che la vita è opposizione alla vita, l'esistenza è opposizione all'esistenza. L'opposizione alla vita e all'esistenza è la morte e l'inesistenza, ossia è il nulla. Indubbiamente (lo si è già rilevato), quando in *P* 365 si dice che se l'essere umano fosse «destinato» alla ragione e all'infelicità l'esistenza rinchiuderebbe in sé la propria «distruzione formale e completa», si intende dire che l'esistenza sarebbe essenzialmente *distruggibile*, e non attualmente distrutta; ma il poter essere distrutta (che è un dover essere distrutta, perché la ragione è inevitabilmente annientante) – il poter essere nulla –, è pur sempre una negazione dell'esistenza. Nel poter (e dover) esser nulla, il nulla è già in qualche modo presente nell'essere. Per Leopardi questa presenza potenziale del nulla nell'essere è una contraddizione che non può esistere. Che l'essere possa (e debba in seguito alla presenza della ragione) non essere è l'impossibile. Qui è la vicinanza estrema di cui stiamo parlando. Diciamo che tuttavia questa impossibilità sussisterebbe veramente – cioè come la verità che già da sempre si apre al di fuori del nichilismo –, se Leopardi riuscisse a mostrare (*uscendo* dal nichilismo dell'Occidente) che l'affermazione che l'essere può non essere implica necessariamente l'affermazione che l'essere è non essere. Ma questo è il tratto di strada che il pensiero di Leopardi non percorre e non può percorrere.

Al di fuori del nichilismo appare che il poter essere nulla, da parte dell'essere, implica necessariamente che l'essere è nulla. Affermando questa implicazione, non si viene a confondere il poter essere nulla (la presenza potenziale, nell'essere, del nulla) con l'esser nulla (cioè con l'essere attualmente nulla), ma si afferma che il concetto del poter non essere implica la possibilità che l'essere divenga nulla, e cioè che l'essere sia nulla – ed è questo esser nulla dell'essere la contraddizione estrema che l'Occidente, guardando se stesso, non può riuscire a scorgere.

Ciononostante, Leopardi pensa che la distruggibilità dell'essere sia una contraddizione che non può esistere – e si porta sulla linea più avanzata della coscienza che l'Occidente può avere di se stesso, cioè dell'identificazione di essere e di non essere che si produce nell'accostamento al divenire. Se l'essere fosse «destinato» alla ragione, all'infelicità, al male, l'esistenza rinchiuderebbe in sé «non dirò un germe nè un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa» (*P* 365). Il testo spinge la presenza potenziale del nulla (cioè il poter non essere in cui consiste la distruggibilità) a trasformarsi in presenza e distruzione attuale, perché in qualche modo avverte che solo con questa trasformazione la contraddizione che non può esistere riesce a configurarsi effettivamente, ossia è possibile costruirla. Tale contraddizione è data dal fatto che l'esistenza ha in se

stessa non semplicemente «un germe» o «un principio di distruzione» - cioè una presenza potenziale del nulla (che dal punto di vista della fede nel divenire non è una contraddizione) - , ma «quasi una distruzione formale e completa», cioè una distruzione *attuale* (“formale” essendo un equivalente di “attuale”).

Ma la trasformazione della distruggibilità in distruzione attuale non può riuscire; e infatti il testo dice che quest’ultima è *quasi* una distruzione formale e completa - dove il «quasi» trattiene la distruzione formale e completa nella dimensione del potenziale, pur tendendo a farla uscire da essa (un’ambiguità, questa, favorita dalla doppia valenza del «quasi»: approssimazione e coincidenza). Il tentativo di trasformare la distruzione potenziale in distruzione attuale non può riuscire, perché una distruzione che sia «quasi» distruzione formale e completa rimane pur sempre un «germe» e un «principio di distruzione», rimane cioè distruzione potenziale.

5. Ancora sui motivi che sbarrano la strada che conduce all'autocoscienza del nichilismo

Il pensiero di Leopardi non afferma mai che la nullità dell’essere, intesa come divenire dell’essere, sia una contraddizione. Quando indica la contraddizione determinata dall’irrompere della ragione, e si porta nella vicinanza estrema della consapevolezza che la nullità dell’essere, necessariamente implicata nel divenire dell’essere, è contraddizione, non dice mai quello che il linguaggio gli lascia costantemente a portata di mano: non dice mai che, appunto, la nullità delle cose è contraddizione.

Per esprimere la contraddizione dell’essere introduce altre forme. Ad esempio, per restare al testo di *P* 365: l’esser meglio non essere che essere; la volontà dell’uomo di distruggere la propria esistenza; l’esistenza che rinchiude in sé la propria distruzione; la vita che ripugna alla vita; l’esistenza che ripugna all’esistenza; il venir ad esistere se non per cercare di non esistere. Oppure, a proposito della noia: «la morte nella vita», «il nulla nell’esistenza» (*P* 2220). Sono tutte riconducibili, queste forme della contraddizione dell’essere, al concetto che l’esistenza rinchiude in sé il principio della propria distruzione - ossia al concetto della distruggibilità. Anche l’affermazione che per l’essere è meglio non essere significa - dato che il “meglio” dell’essere è ciò che primariamente gli appartiene, considerato in rapporto alle scelte dell’uomo - che ciò che primariamente compete all’essere è di diventare non essere, e cioè, daccapo, che l’essere contiene il germe e il principio della propria distruzione.

Tutte queste forme, che pur gravitano verso il riconoscimento che la nullità dell’essere, implicata dal divenire, è contraddizione, sbarrano la strada a questo riconoscimento e consentono al pensiero di Leopardi di mantenersi all’interno della fede fondamentale dell’Occidente. La strada è sbarrata anche dalla circostanza che il pensiero di Leopardi afferma ben presto l’esistenza della contraddizione e la contraddizione dell’esistenza. Se l’autodistruzione dell’esistenza in questa fede è una contraddizione che non può esistere, quando la ragione si unisce (accidentalmente) all’esistenza e dà luogo alla «seconda natura», e l’esistenza (la natura) diventa esistenza infelice, quest’ultima, per Leopardi, è pur sempre autodistruzione e quindi è contraddizione esistente. Ora, il rilevamento della contraddizione, in cui consiste

l'autodistruzione determinata dall'irruzione della ragione, può essere inteso come il portarsi sulla linea più avanzata della coscienza che l'Occidente può avere di se stesso, ma tale linea non può essere superata dal pensiero di Leopardi, perché per questo pensiero, e sin dall'inizio, la contraddizione in cui consiste l'autodistruzione è qualcosa di *esistente*, mentre la contraddizione del divenire (l'esser nulla, da parte dell'essere che diventa nulla) è, per il pensiero che si mantiene al di fuori del nichilismo, ciò la cui esistenza è impossibile, ossia ciò che è nulla. Leopardi afferma continuamente che le cose sono nulla; ma nel suo linguaggio la loro nullità ha *un senso improprio*: significa che escono dal nulla e vi ritornano. Egli non vede (insieme a tutto il pensiero dell'Occidente) che, affermando che le cose escono dal nulla e vi ritornano, si afferma, in senso proprio, che le cose, in quanto cose, sono nulla.

D'altra parte, che nel pensiero di Leopardi la contraddizione del divenire sia esplicitamente affermata non smentisce la tesi (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., *Destino della necessità*, cit.) che l'Occidente trattiene nel proprio inconscio l'identificazione dell'essere e del nulla, necessariamente richiesta dalla fede nel divenire. Non la smentisce, sia perché, come si è rilevato, la contraddizione del divenire affermata da Leopardi non riesce ad essere la contraddizione autentica del nichilismo; sia perché la contraddizione del nichilismo viene trattenuta nell'inconscio quando è concepita come ciò la cui esistenza è *impossibile*, mentre la contraddizione del divenire riconosciuta da Leopardi, è riconosciuta come l'impossibile che *tuttavia* esiste di fatto. Si deve nascondere, di ciò che si pensa, quanto si considera come impossibile, assolutamente inesistente ed assurdo: non l'assurdo di cui si riconosce l'esistenza perché lo si vede necessariamente legato alla più evidente delle esistenze, cioè alla infelicità dell'uomo e dell'essere.

III

La contraddizione dell'essere

1. *L'evidenza del divenire e il fondamento dell'esistenza della contraddizione*

Risulta, da quanto precede, che è il pensiero di Leopardi ad affermare quell'*esistenza* della contraddizione che un'interpretazione impropria attribuisce a Hegel.

Per Hegel la "contraddizione" è infatti il *contraddirsi* del pensiero (cfr., in E. S., *Gli abitatori del tempo*, cit., *Tramonto del marxismo*, e in particolare parr. 1 e 5). Non esiste, per Hegel, un'esistenza indipendente dal pensiero, la quale possa essere in se stessa contraddittoria. Le contraddizioni dell'esistenza sono il contraddirsi del pensiero; e il pensiero è, essenzialmente, il processo del *toglimento* della contraddizione, il processo in cui il pensiero si porta al di fuori della contraddizione (cfr. *ibid.*, parr. 1 e 5). Il processo del togliimento della contraddizione culmina nell'eterno, cioè nell'«idea, eterna in sé e per sé», che «si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 577).

Per Leopardi, invece, la contraddizione dell'esistenza infelice (e i *Pensieri* finiranno col dire che non solo l'esistenza umana, ma l'esistenza in quanto tale è infelice) non può essere tolta, perché come non esiste una vita futura e immortale che consenta di non attribuire alla natura in sé e per sé la contraddizione dell'infelicità, così non esiste alcun eterno che consenta di pensare il divenire del mondo come qualcosa di non contraddittorio. L'unico stato in cui l'esistenza è libera dalla contraddizione è quello della natura primitiva, dove l'esistenza ignora la propria nullità. Ma col sopraggiungere della ragione e con l'apparire della nullità di tutte le cose, la contraddizione che sorge dalla coscienza di tale nullità, e dalla conseguente infelicità, non può essere rimossa, ed è il tratto definitivo dell'esistenza infelice; e l'unico modo di uscire dalla contraddizione è la morte.

«L'uomo [...] è un essere contraddittorio, perché avendo un fine, cioè la perfezione o la felicità non ha alcun mezzo per pervenirvi» (P 386). La nullità delle cose è il loro significato ultimo, e se l'infelicità dell'uomo, che scaturisce dalla coscienza della nullità, è contraddizione e assurdità, si dovrà dire che la contraddizione e l'assurdo sono reali, esistenti e sono a loro volta l'essenza ultima dell'essere dell'uomo. È perché la nullità delle cose (il loro uscire e ritornare nel niente) è l'evidenza suprema e insuperabile che si deve porre come *esistente* la contraddizione e l'assurdo in cui consiste l'esistenza infelice, cioè l'esistenza che diviene cosciente della nullità del tutto. Il pensiero di Leopardi, scorgendo la contraddizione dell'esistenza infelice, non conclude negando la nullità del tutto, che sta alla base dell'infelicità; ma, all'opposto, in base alla convinzione che il nulla delle cose è

l'evidenza suprema, conclude affermando l'esistenza della contraddizione dell'esistenza infelice. Poiché il divenire e l'infelicità che gli è connessa sono evidenti, la contraddizione e l'assurdo che avvolge l'infelicità è qualcosa di realmente esistente.

L'infelicità - che proviene dalla coscienza della nullità delle cose, cioè del loro provvisorio emergere dal nulla - è contraddizione (ossia autodistruzione). Da questo stato di cose il pensiero di Leopardi non inferisce, in nome dell'innegabilità del principio di non contraddizione, che la coscienza della nullità e del divenire delle cose è falsa; ma, all'opposto, in nome dell'evidenza della nullità, del divenire e dell'infelicità dell'essere, inferisce l'esistenza reale della contraddizione (sia pure limitatamente all'esistenza infelice, che, peraltro, in un primo tempo coincide, per Leopardi, con l'esistenza umana, ma alla fine - P 4174 sgg. - coincide con l'esistenza in quanto tale).

2. L'eleatismo, Hegel, Leopardi

Ciononostante, il pensiero di Leopardi non è il rovesciamento simmetrico dell'eleatismo, perché per l'eleatismo il divenire è, *in quanto tale*, contraddizione, mentre per Leopardi il divenire è contraddizione in quanto si ha coscienza di esso, e la coscienza (la ragione) sorge accidentalmente nel divenire dell'esistenza e della natura primitiva («sistema della natura»). Tuttavia, una volta che (accidentalmente) la ragione si unisce al divenire dell'esistenza e dà luogo alla «seconda natura», il divenire è essenzialmente e in quanto tale esistenza infelice (appunto perché è il divenire dell'esistenza infelice), e dunque è essenzialmente e in quanto tale, contraddizione; sì che (sia pure, all'inizio, limitatamente al divenire dell'uomo) il pensiero di Leopardi è il rovesciamento simmetrico dell'eleatismo: per l'eleatismo il divenire è contraddizione e quindi è inesistente; per Leopardi il divenire è esistente e dunque la contraddizione è esistente.

In tale rovesciamento, invece, *non* consiste il pensiero di Hegel (cfr. E. S., *Gli abitatori del tempo*, cit., *Tramonto del marxismo*, par. 5), appunto perché Hegel non afferma l'esistenza reale della *contraddizione*, la "contraddizione" essendo per lui il *contraddirsi* del pensiero in quanto pensiero astratto, ossia del pensiero che si risolve nel pensiero concreto dove la "contraddizione" è superata. Quando dunque Hegel scrive: «Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa come esistente» (*La scienza della logica*, cit., vol. II, Libro Secondo, Sezione Prima, cap. II, C, nota 3ª), la «contraddizione come esistente» è il *contraddirsi* del pensiero, non è la *contraddizione* che è negata dal principio di non contraddizione (e tanto meno è la contraddizione in cui consiste l'essenza autentica del nichilismo).

Se invece in questo passo di Hegel (e in quelli analoghi) si vuole intendere la contraddizione come l'assurdo, l'impossibile che viene negato dal principio di non contraddizione, allora questo passo di Hegel non esprime il pensiero di Hegel, ma piuttosto quello di Leopardi. Questo, anche se per Leopardi la contraddizione non è del «moto (divenire) in quanto tale, ma della coscienza del moto (onde - si diceva - il suo rovesciamento dell'eleatismo e degli «antichi dialettici» non è simmetrico); e anche se la contraddizione che Leopardi scorge nel divenire dell'esistenza infelice non è la contraddizione autentica, che

appare al di fuori del nichilismo dell'Occidente - e che consiste nell'affermazione della nullità dell'essere, necessariamente implicata dalla persuasione che l'essere esce dal nulla e vi ritorna -, ma è la contraddizione che consiste nell'autodistruzione dell'esistenza infelice.

3. La "contraddizione" e il contraddirsi

Con questo non si intende dire che Hegel ignori la contraddizione che *non può esistere* (l'impossibile, la cui esistenza è negata dal principio di non contraddizione), e che Leopardi ignori la contraddizione intesa come il *contraddirsi* del pensiero.

Ad esempio, per Hegel la «cosa in sé» kantiana (e, in generale, un'esistenza indipendente dal pensiero) è qualcosa che non può esistere, qualcosa di impossibile; ed è impossibile perché, da un lato, è ciò che sta assolutamente al di là del pensiero, dall'altro è pur sempre qualcosa di pensato; e questi sono due lati contraddittori, costituiscono cioè, nella loro relazione, il contenuto contraddittorio la cui esistenza è impossibile (e la cui affermazione è il *contraddirsi*, è la contraddizione intesa come *contraddirsi*).

A sua volta Leopardi non ignora il *contraddirsi* (del pensiero), che è sì qualcosa di esistente, ma che non va confuso con la "contraddizione" che, pur essendo un contenuto contraddittorio in cui resta negato il principio di non contraddizione, per il pensiero di Leopardi è tuttavia anch'essa qualcosa di esistente. Ad esempio (oltre agli errori scoperti e distrutti dal progredire della ragione e della filosofia moderna), l'affermazione dell'esistenza dell'eterno e dell'immutabile è un *contraddirsi* (è anzi la contraddizione suprema, cfr. cap. II), cioè un pensiero a cui non corrisponde alcuna esistenza, e che dunque è tolto dal pensiero che vede la verità terribile delle cose, cioè la loro nullità. Tale pensiero, cioè, è una contraddizione, nel senso che è un contenuto del *contraddirsi* della coscienza, ma non un contenuto contraddittorio che (come è il caso di ciò che chiamiamo «contraddizione esistente») esista indipendentemente dalla coscienza. D'altra parte, l'affermazione dell'esistenza dell'eterno è una espressione di quella volontà di vivere che è in contraddizione con la ragione, e cioè che costituisce una contraddizione esistente; sì che è sul fondamento della contraddizione esistente in natura e ragione che è reso possibile il *contraddirsi* in cui consiste l'affermazione dell'eterno.

In generale, Leopardi non ignora che l'esistente *contraddirsi* del pensiero differisce sia dal suo contenuto inesistente, cioè dalla contraddizione che non può esistere (ad esempio l'esistenza dell'eterno, o, fin quasi alla metà degli anni Venti, l'impossibile contraddizione della natura), sia dalla contraddizione esistente in cui consiste l'uomo (e, in seguito, l'essere in quanto essere); ma egli deve vedere nel *contraddirsi* dell'uomo il *rispecchiamento* della contraddizione esistente in cui l'uomo (e, in seguito, l'essere in quanto essere) consiste. E il *rispecchiamento* è più o meno, sino al limite in cui il rispecchiante e il rispecchiato vengono a coincidere. Ad esempio la proibizione cristiana o morale del suicidio è una contraddizione nel senso che è un *contraddirsi* del pensiero. Essa infatti proibisce all'uomo di morire contro natura, ma gli consente di vivere contro natura (P 1978-79). Questa contraddizione è il contenuto di un errore, e in quanto tale dovrebbe essere qualcosa a cui non corrisponde nulla nell'esistenza. E invece, in questo caso, la proibizione del suicidio, oltre ad essere un *contraddirsi*, ossia un errore

che può essere tolto con una correzione del pensiero, è anche una contraddizione esistente, da cui l'uomo ormai non può più uscire: «La presente condizione dell'uomo obbligandolo a vivere e pensare ed operare secondo ragione, e vietandogli di uccidersi, è contraddittoria» (P 1979), ossia è una contraddizione che esiste e che costituisce la «presente condizione» dell'uomo, cioè la sua «seconda natura».

La contraddizione esistente di cui parlano i *Pensieri* —cioè la volontà di esistere (natura) che, sulla base dell'irruzione della ragione, è insieme volontà di morire - non è dunque un equivalente del contraddirsi a cui non corrisponde nulla nell'esistenza: l'unità di natura e ragione non è un errore del pensiero a cui non corrisponda nulla nell'esistenza e che potrebbe essere superato mediante una correzione del pensiero, ma è la stessa struttura lacerata dell'esistenza: «Questi due incompatibili e irreconciliabili elementi dell'umano sistema, ragione e natura, esistenza e nullità, vita e morte» (P 1982).

4. A ridosso della coscienza della contraddizione autentica del nichilismo

D'altra parte, il pensiero di Leopardi tende ad avvicinare al massimo la nullità delle cose alla coscienza di essa (NP, VI, III, 1), e quindi la contraddizione che compete alla coscienza di tale nullità, cioè alla coscienza del divenire delle cose, tende a trasformarsi in contraddizione del divenire, sì che per questa trasformazione il pensiero di Leopardi tende a presentarsi come rovesciamento simmetrico dell'eleatismo e degli «antichi dialettici».

L'identificazione tendenziale della coscienza del divenire con il divenire si produce soprattutto nella noia, dove la forza della coscienza che vede il nulla si riduce al massimo e perviene al punto oltre il quale la coscienza del nulla e dal divenire annientante non differisce più dal nulla e dal divenire annientante. Nella noia il nulla invade l'esistenza fino al punto oltre il quale dell'esistenza non rimane più nulla: «è tutto morte», «la vita [...] [è] evidentemente nulla» (P 140-41). La vita è «evidentemente nulla» e tuttavia il suo esser nulla differisce dall'essere «immediatamente» nulla; cioè la morte che, nella noia, invade l'esistenza non è la «morte prodotta *immediatamente* dalle sventure». Questa non immediatezza è la distanza residuale dell'esistenza dal nulla.

E tuttavia è una distanza che il pensiero di Leopardi tende a far svanire (e della quale vede la tendenza a svanire), sì che l'identità di esistenza e non esistenza che si produce nella *coscienza* del divenire *tende* a presentarsi come l'identità di esistenza e non esistenza - di essere e nulla - che si produce *nel divenire*.

«La morte nella vita», «la morte sensibile, il nulla nell'esistenza», la «nullità [...] in cui *sussiste*» chi, nella noia, «concepisce e sente» il nulla (P 2220), la «vita [che] ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza» (P 365); e (nel cristianesimo che ripropone gli effetti annientanti della noia) «l'esistenza [...] resa (per quanto è possibile) *nonesistenza*» (P 2382), «l'esistenza [che] ripugna e contraddice per sua natura a se stessa» (P 2384) : sono tutte espressioni che indicano la contraddizione per la quale, *nella coscienza* del divenire annientante, l'esistenza è il principio del proprio annientamento. Ma quando il pensiero di Leopardi tende a far sparire - dinanzi all'evidenza del nulla - la distanza tra coscienza dell'annientamento e annientamento, quelle espressioni

tendono a riconoscere che nell'annientamento si produce l'identità dell'essere e del niente.

Da un lato sbarrano la strada a questo riconoscimento da parte del pensiero di Leopardi - gli consentono di non riconoscere quello che il nichilismo dell'Occidente non può riconoscere e cioè che l'affermazione che l'essere diviene implica l'affermazione che l'essere è niente - ; dall'altro lato, nello svanire tendenziale della distanza tra la coscienza del divenire e il divenire, esse tendono a far affiorare e ad esprimere appunto quello che l'Occidente non può esprimere ma deve trattenere nel proprio inconscio, e cioè che il divenire dell'essere è la dimensione in cui si produce la contraddizione suprema, cioè che l'essere in quanto essere è nulla, che «l'esistenza ripugna e contraddice per sua natura a se stessa».

5. «Altrimenti sarebbe un essere contraddittorio»

Il pensiero di Leopardi è sempre consapevole di essere il radicale rovesciamento della filosofia e della cultura della tradizione occidentale. P 376 sgg. mostra questo rovesciamento in modo indiretto, considerando la tradizione attraverso l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* di H. F. R. de Lamennais. Per la tradizione occidentale la felicità dell'uomo è fondata sulla conoscenza della verità («Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorché nella verità», si ricorda in P 326), cioè l'uomo è felice solo se si trova «in conformità con le leggi che risultano dalla sua natura. Ma per conformarcisi bisogna conoscerle. Dunque l'uomo non sarà felice se non quando conosca se stesso, e i rapporti necessari che ha con altri esseri. E deve poterli conoscere, altrimenti sarebbe un essere contraddittorio, perché avendo un fine, cioè la perfezione o la felicità, non avrebbe alcun mezzo di pervenirvi. L'uomo dunque inclinando alla perfezione o felicità, inclina sommamente alla cognizione del vero» (P 378-79).

Il pensiero di Leopardi rovescia questa impostazione. L'uomo è infelice proprio perché conosce la verità, cioè la nullità del tutto; e l'uomo infelice è un essere contraddittorio; dunque per non realizzarsi come un essere contraddittorio dovrebbe ignorare la verità, cioè dovrebbe far quello che non può più fare. In P 376 sgg. il discorso non si riferisce all'esistenza infelice della «seconda natura», ma alla natura in sé e per sé, dove «la verità assoluta è totalmente indifferente all'uomo» (ossia non interessa all'uomo, P 385) e anzi la natura compie ogni sforzo per nascondergliela. In questa prospettiva l'affermazione che l'uomo, «inclinando alla perfezione o felicità, inclina sommamente alla cognizione del vero» viene a dire che, nella natura in sé e per sé, l'uomo «è un essere contraddittorio, perché avendo un fine, cioè la perfezione o la felicità non ha alcun mezzo di pervenirvi» (P 386) - la «cognizione del vero» essendo anzi il mezzo più idoneo per essere infelici - ; ma questa contraddizione - in questa fase del pensiero di Leopardi - non può esistere nella natura in sé e per sé, giacché solo come esistenza infelice l'uomo è «un essere contraddittorio». Per la tradizione l'uomo, per non essere qualcosa di contraddittorio, deve conoscere la verità, in cui appare l'ordine immutabile della realtà a cui egli deve conformarsi; il pensiero di Leopardi scorge che non può esistere alcun ordine immutabile, e che quindi l'uomo, conoscendo la verità terribile, cioè il divenire e la nullità del tutto, è esistenza infelice, ossia è un essere contraddittorio. «La verità assoluta è totalmente indifferente all'uomo»:

l'uomo - inteso come natura prima - *non può* avere come fine la «cognizione del vero», perché «altrimenti sarebbe un essere contraddittorio».

6. Il genio, la contraddizione esistente, la contraddizione dialettica

La noia è il minimo di vita a cui riduce la visione della verità; il genio è il massimo di vita che da tale visione è consentito, ma che è pur sempre un minimo rispetto alla vita naturale, protetta dalle illusioni. Anche nel genio l'esistenza ha in sé il principio della propria distruzione e quindi anche il genio è contraddizione esistente. Anzi, nel genio la contraddizione è più intensa, è «in grado sommo», perché maggiore è la potenza dei due momenti contraddittori che la costituiscono: la visione della verità, che nel genio raggiunge il massimo della trasparenza, e l'illusione poetica, cioè la forza con cui la poesia canta la verità (il canto essendo appunto la forza e la grandezza della parola che esprime la verità). La ragione, in cui la verità diventa visibile, «per far grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge o n'è distrutta, l'immaginazione e il sentimento. Facoltà generalmente e naturalmente parlando incompatibili con lei, massime dovendo esser questa e quelle in grado sommo» (*P* 1858-59). Per produrre «grandi effetti», la ragione ha bisogno di ciò che essa distrugge e da cui essa è distrutta. Questa è appunto «la contraddizione che involve in se ed introduce nell'uomo e nell'ordine delle cose umane la ragione» (*ibid.*).

Ma il più grande dei «grandi effetti» prodotti dalla ragione è il genio, sì che nel genio la contraddizione della ragione è estrema. Nel genio la ragione da una parte e l'immaginazione e il sentimento dall'altra sono massimamente «incompatibili» perché sono presenti in lui «in grado sommo». Che la contraddizione introdotta dalla ragione divenga estrema nel genio è confermato dal fatto che il genio è il «vero e perfetto filosofo», la cui autenticità e perfezione è determinata dalla presenza in lui delle due determinazioni «incompatibili» che costituiscono la contraddizione introdotta dalla ragione (*P* 1838-39). «Il filosofo non è perfetto s'egli non è che filosofo», e dunque «è del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta» (*P* 1839). Ma l'unità di filosofia e poesia, nel genio, è appunto la forma più intensa della contraddizione introdotta nell'uomo dalla ragione. Per rendere più determinata l'affermazione che il vero e perfetto filosofo è insieme sommo e perfetto poeta, il testo di *P* 1839 dice che «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza; il piccolissimo del grandissimo; la geometria e l'algebra della poesia eccetera» (*NP*, XV, III, 3). Ma tutto questo significa che là dove la ragione raggiunge il più grande dei suoi «grandi effetti» - là dove essa si unisce alla poesia -, là essa ha bisogno di ciò che essa stessa distrugge e da cui essa è distrutta, e quindi la contraddizione è estrema, perché in quel luogo gli elementi incompatibili sono massimamente incompatibili, essendo essi presenti «in grado sommo». E la contraddizione, nel genio, non solo è esistenza, ma si dispone su un doppio livello, perché il genio non solo è l'unità dei massimamente incompatibili, ma è il luogo dove essi «hanno bisogno»

l'uno dell'altro.

L'unità di filosofia e poesia, nel genio, è una contraddizione esistente; è anzi il punto in cui culmina la contraddizione esistente di natura e ragione. Questa contraddizione esistente non va quindi confusa con la contraddizione *dialettica* che si produce quando la ragione viene isolata dalla natura e la filosofia dalla poesia (*NP*, VIII, II, 1). Isolata dalla natura e dall'illusione, la ragione diventa essa stessa illusione (*P* 1841), una «bruttissima e acerbissima mitologia» (*P* 1841-42). La contraddizione dialettica consiste nel porre come ragione questa non ragione. Questa posizione è un contraddirsi.

Se la contraddizione che chiamiamo "dialettica" è una forma del contraddirsi, il contenuto della contraddizione dialettica è, per il pensiero di Leopardi, qualcosa che non può esistere. Esiste sì la brutta «mitologia» in cui la ragione, separata dalle illusioni, si è trasformata, ma non esiste quella identità di ragione e non ragione a cui di fatto si pensa quando si crede che quel qualche cosa di esistente che è la non ragione in quanto brutta mitologia, sia ragione.

Dunque: separata dalla natura, la ragione è non ragione — e la separazione produce il contraddirsi in cui consiste la contraddizione *dialettica*; unita alla natura, la ragione produce la contraddizione *esistente* in cui consiste la natura corrotta. Al culmine di questa contraddizione, il genio: come unità di filosofia e poesia, del «sommo e perfetto filosofo» e del «sommo poeta».

X

LA SOCIETÀ

I

Lo sviluppo della società come sviluppo della contraddizione esistente

1. Leopardi e Rousseau

La connessione di ragione e società compare nei *Pensieri* sin dall'inizio. La società e la civiltà costituiscono uno degli aspetti fondamentali dello sviluppo della ragione. Il carattere annientante della ragione è quindi il carattere annientante della società. La società «corrompe totalmente» la natura appunto perché la natura è totalmente corrotta dalla ragione. «L'esser l'uomo buono per natura, e guastarsi necessariamente nella società, può servir di prova a questo sistema» (cioè al sistema di Leopardi; *P* 56). Ciò significa che la società è una delle dimensioni fondamentali della contraddizione *esistente*, ossia dell'impossibile che tuttavia esiste (cfr. cap. IX). La contraddizione della società non può essere quindi superata.

Leopardi dialoga continuamente con Rousseau; ma Rousseau appartiene ancora alla tradizione dell'Occidente che Leopardi spinge al tramonto. Nonostante tutto, lo sfondo di Rousseau rimane la prospettiva teologico-metafisica; la religione "naturale", per lui, non è un concetto contraddittorio, ma è l'apertura dell'uomo alla verità, e se la società corrompe lo stato naturale dell'uomo, la corruzione può essere guarita e l'infelicità superata.

Anche Leopardi afferma che «l'individuo per natura è buono e felice» (*P* 112), e che questa bontà e felicità naturali sono guastate dalla società; ma queste affermazioni hanno nel pensiero di Leopardi un significato essenzialmente diverso da quello che è loro attribuito da Rousseau. Per Leopardi, nella condizione naturale la felicità rende l'uomo *veramente* felice (cioè felice nell'unico modo in cui gli è possibile esserlo) – e in questo senso è "vera" –, proprio perché essa *non* è verità, ma è illusione che nasconde la verità, cioè la nullità di tutte le cose e di tutte le illusioni. E anche la bontà dell'uomo naturale è una delle illusioni con le quali l'uomo si nasconde la verità. Ogni virtù è illusione: «Oggi non può scegliere il cammino della virtù se non il pazzo, o il timido e vile, o il debole e misero (23 Aprile 1821)» (*P* 978). «Oggi» – cioè nel tempo in cui appare la verità, ossia l'impossibilità di ogni eterno e di ogni vita che intenda conformarsi all'ordinamento eterno del mondo.

A differenza dell'*amour de soi* di Rousseau, la cui realizzazione è in accordo con quello che per Rousseau è il significato ultimo dell'esistenza, l'«amor di sé» di Leopardi è l'illusione originaria con cui la natura si nasconde il significato ultimo dell'esistenza, cioè la nullità di tutte le cose. Il significato ultimo dell'esistenza produce in Rousseau quel «dolce sentimento dell'esistenza» (*le doux sentiment de l'existence* di cui egli parla nella lettera a Voltaire) che è proprio ciò che per il pensiero di Leopardi l'uomo, posto di fronte a quel significato, cioè alla

verità terribile delle cose, non può assolutamente provare. La distruzione di ogni immutabile porta alla luce il carattere illusorio di ogni virtù e distrugge ogni morale, ossia ogni tentativo di guidare la vita in base alla conoscenza dell'ordinamento immutabile del mondo. Quando Leopardi dice che l'individuo è per natura buono e felice, intende che nella condizione naturale l'uomo riesce ad illudersi. È, questa, la negazione più profonda del pensiero di Rousseau, per il quale l'uomo può essere realmente buono e felice, e cioè buono e felice dal punto di vista della verità. L'affermazione della nullità del tutto pone il pensiero di Leopardi in una dimensione radicalmente diversa da quella della tradizione occidentale.

2. La società è uno stato «contraddittorio nell'ordine delle cose»

«La società, spogliando l'uomo in fatto, di alcune sue qualità essenziali e naturali, è uno stato che non conviene all'uomo, non corrisponde alla sua natura; quindi essenzialmente e primitivamente imperfetto, ed alieno per conseguenza dalla sua felicità: e contraddittorio nell'ordine delle cose» (P 581).

Così, nel primo dei tre grandi trattati che i *Pensieri* dedicano alla società (P 544-91, del gennaio 1821; P 865-928 del marzo-aprile dello stesso anno; P 3773-810 del 25-30 ottobre 1823). La società è uno stato che spoglia l'uomo di alcune proprietà essenziali e naturali, perché, dopo la «società [...] primitiva», «non c'è governo possibile, che non sia imperfettissimo, che non racchiuda essenzialmente i germi del male e della infelicità» (P 543). I *Pensieri* mostrano certamente la superiorità della «società primitiva» rispetto a ogni forma successiva di governo; ma di tale società va detto, e a maggior ragione, quanto compete alla natura: poiché il «sistema della natura» non è ragione, e quindi non è un sistema epistemico, diretto a «rendere impossibile il contrario» (P 584), la natura è *aperta* all'irruzione della non natura, ossia della ragione, della verità. «Altrimenti come si sarebbe potuta corromper la natura, e l'ordine delle cose [...]?» (*ibid.*). La natura (l'esistenza) «rinchiude» cioè in sé «un germe», «un principio di distruzione» di se stessa (P 365); e quindi non solo non c'è governo, successivo a quello primitivo, «che non racchiuda essenzialmente i germi del male e dell'infelicità», ma la stessa società primitiva rinchiude in sé i germi dei governi futuri - il che significa che è la società *in quanto tale*, e non questa o quella forma di società ad essere uno stato «alieno» dalla felicità dell'uomo e quindi «contraddittorio nell'ordine delle cose».

3. Dalla monarchia assoluta allo stato democratico

La società è un piano inclinato che conduce alla soppressione della «libertà», di quella libertà che l'uomo ha in comune con gli altri animali (P 580) e che consiste nella capacità di seguire la propria volontà. Lo scopo della società è infatti «il bene comune», che può essere realizzato soltanto dall'«unità» delle volontà degli individui che compongono la società (P 546-47). Ma, all'origine, l'unità e la «cospirazione» delle diverse volontà non può essere ottenuta in altro modo che subordinando «le opinioni, gl'interessi, le volontà di molti» alle «opinioni, volontà,

interessi di un solo» (P 549), che può prefiggersi e realizzare il bene comune solo se è «un principe quasi perfetto» (P 550) – dove la «perfezione» è la capacità di qualcosa di raggiungere il fine che le compete. Ma poiché «perfezione, ancorché relativa, non si dà fra gli uomini nè fra gli animali, nè fra le cose [...] lo stato di società [è] necessariamente imperfetto» (P 552), cioè incapace di raggiungere il proprio fine. La «monarchia dispotica e assoluta», da cui soltanto potrebbe essere realizzato il bene comune, degenera inevitabilmente in «tirannia», dove i membri della società perdono quella loro qualità essenziale che è la libertà, e la volontà di realizzare il bene comune finisce con l'ottenere il bene di uno solo.

Un'«assurdità» questa (P 559), ossia una contraddizione, per uscire dalla quale i popoli cadono nella contraddizione dei governi repubblicani e democratici, essenzialmente instabili perché, con l'irrompere della ragione, sono essenzialmente incapaci di salvaguardare ciò a cui pur mirano, ossia l'eguaglianza che è «la base necessaria della libertà» (P 567). Il principe perfetto è impossibile, come è impossibile ogni altra perfezione, perché solo la natura è capace di perfezione, cioè di raggiungere i propri scopi (P 561-62): con l'irrompere della ragione e il conseguente svanire delle illusioni, non solo il principe non può non essere egoista, ma non possono nemmeno permanere le illusioni (virtù, eroismo, magnanimità) che nello «stato democratico» consentono a chi comanda di non distruggere l'eguaglianza.

Con l'irrompere della ragione, la perfezione (naturale) non è più possibile:

coll'influenza, la forza, viridità, l'osservanza della natura, era finita la perfezione e l'utilità dell'assoluta monarchia; coll'assoluta monarchia era finito lo stato vero ed essenziale della società [in cui il principe perfetto riesce a realizzare – ma solo all'inizio – il “bene comune”]. Lungi dunque dalla natura, e lungi dall'essenza di se stessa, la società non poteva esser più felice. Nè vi poteva più esser governo perfetto, non solo perché l'uomo era allontanato dalla natura, fuor della quale non v'è perfezione in qualunque stato; ma anche e principalmente perché quel solo governo che potesse da principio esser perfetto, perché il solo conveniente all'essenza della società [ossia alla volontà di realizzare il “bene comune”], era da circostanze irrimediabili e perpetue [l'irrompere della ragione] escluso per sempre dalla perfezione; ed anche (presso questo o quel popolo) escluso effettivamente e intieramente dalla società. (P 561-62)

«Lo stato vero ed essenziale della società» è la monarchia assoluta che, posto che sia esistita effettivamente, raggiunge o raggiungerebbe sì lo scopo della società (il bene comune), ma che col sopraggiungere della ragione e il corrompersi delle illusioni non può permanere.

4. Struttura ideale dello sviluppo della società

Che lo «stato vero ed essenziale della società» sia la monarchia assoluta non indica però una verità di fatto, ma di ragione («in ragione», non «in

fatto», P 580-81). Il "discorso" di Leopardi intende considerare "la ragione delle cose", i loro nessi concettuali o ideali, cioè «come avrebbero dovuto andare, e avrebbero potuto andare da principio, e secondo natura; non come sono andate, o vanno» di fatto (P 554). Si può dire che l'affermazione che la monarchia assoluta sia «lo stato vero ed essenziale della società» è una verità analitica, a priori. Posto che la monarchia assoluta sia esistita, col sopraggiungere della ragione diventa impossibile l'esistenza del contenuto di tale verità.

Lo stato democratico, in cui sfocia la tirannide, è a sua volta contraddittorio perché, da un lato, è lo stato della libertà - ossia è fondato sul principio che è «l'opposto dell'unità» gerarchica: sul principio dell'eguaglianza e della divisione del potere unitario (P 560) -, ma dall'altro è essenzialmente incapace, una volta che la ragione è comparsa, di salvaguardare l'uguaglianza e quindi la libertà.

Prima di degenerare, lo stato democratico «fu certamente il migliore di tutti» (P 563) quelli esistenti in contrasto con la natura; ma, per gli abusi della libertà democratica, fu ben presto travolto dal ritorno della monarchia assoluta, la quale nello stato di natura è «lo stato vero ed essenziale della società», ma al di fuori della natura è lo stato «essenzialmente pessimo», cioè tirannia (P 573-74).

«Il mondo ha marcito appresso a poco in questo stato dal principio dell'impero romano, fino al nostro secolo» (P 574). Nell'età dei lumi la ragione si propone l'impresa impossibile di rimediare ai mali prodotti dalla corruzione della natura, e di ridare agli uomini quella felicità che è sparita insieme alla natura (P 574-75). A questo tentativo fallimentare appartiene la nascita delle monarchie costituzionali, che pur potendo essere considerate come «il miglior partito» «nello stato presente del mondo civile», sono a loro volta una contraddizione, perché, fondate sul principio dell'unità del potere, compiono per altro ogni sforzo per dividere e ridistribuire e insieme indebolire e distruggere questa unità (P 575-79). «Un male indispensabile per rimediare o impedire un maggior male» (P 578), ma pur sempre un male, uno stato che, come tutti gli altri, «spogliando l'uomo in fatto, di alcune sue qualità essenziali e naturali» è contro natura, rende l'uomo infelice e quindi è «contraddittorio nell'ordine delle cose» (P 581).

Nella contraddizione della società, che è contraddizione esistente, l'uomo è spogliato «in fatto» (P 580) «delle qualità essenziali, naturali, ingenite, costitutive, e inseparabili da se stesso» (*ibid.*). «L'uomo è naturalmente, primitivamente ed essenzialmente libero, indipendente, uguale agli altri» (P 579-80). Sono le determinazioni che competono all'amor di sé, cioè alla volontà di esistere, che non ha limiti. Tali determinazioni esprimono appunto l'assenza di limiti. Separato da esse, l'uomo non è uomo.

Con la distruzione dell'*epistème* è distrutto ogni nesso necessario, e quindi l'uomo non può essere che una molteplicità di individui isolati, liberi, indipendenti ed uguali. La diseguaglianza sociale è riconducibile alla diseguaglianza tra il temporale e l'eterno.

A sua volta, la società è dipendenza e diseguaglianza (dipendenza dal potere, diseguaglianza tra chi ha il potere e chi non lo ha). Senza queste determinazioni, nemmeno la società è società. La società separa dunque l'uomo dalle sue proprietà «inseparabili». La società non può che essere il rispecchiamento dell'Ordine epistemico, della gerarchia che sottopone il divenire all'Eterno. Ma per il pensiero di Leopardi la monarchia costituzionale è una forma sociale che sta per essere essa stessa oltrepassata dal tratto caratteristico e dominante dell'età presente, la

tecnica, tanto che il nostro tempo dev'essere chiamato «età delle macchine» (*Proposta di premi fatta all'Accademia dei sillografi, Opere*, I, p. 479). La monarchia costituzionale appartiene al contenuto, non alla forma (all'essenza) dell'età presente. Nell'età delle macchine l'uomo è così radicalmente separato da ciò che gli è inseparabile, che ormai è l'uomo stesso nella sua totalità ad essere separato da se stesso, tanto che «oramai non gli uomini ma le macchine, si può dire, trattano le cose umane e fanno le opere della vita» (*ibid.*), e questa separazione dell'uomo viene a comprendere «oltre le cose materiali, anche le spirituali» (*ibid.*). E il progetto di trasformare l'uomo in modo di «rifarlo del tutto» e che «gli uomini si rimuovano dai negozi della vita il più che si possa, e che a poco a poco diano luogo [cioè si facciano da parte], sottentrando le macchine in loro scambio» (*ibid.*, p. 480).

«Alienati dalla natura» (*P* 814), gli uomini si spogliano delle loro proprietà essenziali e lasciano la loro vita nelle mani del potere politico, che però è una macchina imperfetta, che si prepara a sua volta ad essere sostituita dalle macchine della tecnica moderna. La comprensione della società culmina, nel pensiero di Leopardi, nella comprensione dell'età dell'industria e della tecnica; che tuttavia, pur eliminando gli inconvenienti dovuti all'alienazione della società politica, rende radicale l'alienazione dell'uomo, cioè la contraddizione in cui l'uomo è separato dalla propria vita. Anche l'età dell'industria e della tecnica è un «pubblico stato», un «comun reggimento», stato politico dove il potere, spogliando l'uomo della propria natura, lascia ai margini («in fondo», *Palinodia*, v. 75), sconfitta, la natura umana così separata, lascia cioè ai margini le illusioni e le virtù illusorie della natura e quindi anche le illusioni politiche del genio (dell'«alma eccelsa», *ibid.*, vv. 69-96).

II

Società ideale e società reale

1. *L'essere separato «in fatto» e «in ragione»*

Che la società separi le qualità che sono «inseparabili» dall'uomo - e che, in generale, l'inseparabile sia separato - è un problema centrale della dialettica hegeliana (e marxiana - cfr. ne *Gli abitatori del tempo*, cit., *Tramonto del marxismo*, par. 3). Per i *Pensieri*, la separazione dell'inseparabile è possibile perché la separazione avviene «in fatto» e non «in ragione» (P 580-81). «In ragione» significa “nella ragione”, nella comprensione del rapporto che unisce tra loro gli elementi dell'essenza dell'uomo. Se l'uomo è di fatto separato da ciò che gli compete essenzialmente, ciò che rimane dopo questa separazione di fatto non è l'uomo: «In questa ipotesi [nell'ipotesi cioè che l'uomo sia così separato], sarà un altro essere, ma non un uomo» (P 580-81). «In ragione» l'uomo è inseparabile da ciò che gli compete essenzialmente e da cui è stato di fatto separato. Come, nel «voler considerare un uomo senza facoltà del pensiero» quest'«uomo» sarà un altro essere, ma non un uomo, così «un uomo privo della libertà e della uguaglianza in ragione, sarebbe privo dell'essenza umana, e non sarebbe un uomo, ch'è impossibile» (*ibid.*). Una «qualità intrinseca, costitutiva [...] primitiva e naturale» di «un essere» «è necessaria», e nel concetto di essa, ossia «in ragione», dura tanto quanto dura l'essere a cui essa conviene, «è necessaria, e durevole in ragione, quanto dura quell'essere che la contiene, e ne è composto» (P 580). «È impossibile» dunque pensare («considerare») che un essere possa perdere tale qualità. La «può ben perdere in fatto, ma non in ragione» (P 580). Come la ragione non può essere «in ragione» separata dalla poesia, e separata dalla poesia non è ragione, è «un altro essere», così l'uomo, separato «in ragione» dalle qualità che essenzialmente gli convengono, «sarà un altro essere, ma non un uomo».

Hegel chiama «contraddizione dialettica» questo essere altro da sé, da parte di qualcosa che è stato separato dal proprio altro (dove quest'ultimo “altro” corrisponde alle «qualità essenziali, naturali, ingenerate, costitutive» del qualcosa, delle quali parlano i *Pensieri* - cfr. NP, VIII, II). Ma per Hegel, come si è richiamato (cfr. cap. IX, III, 3), la separazione con la quale l'intelletto astratto isola qualcosa da ciò che essenzialmente gli conviene - la separazione dell'inseparabile - è un *contraddirsi*, ossia è il contraddirsi *del pensiero*, che ha *in sé* e non al di fuori di sé la contraddizione della realtà, e che per questo motivo *non* può essere inteso come negazione del principio di non contraddizione concretamente e non intellettualisticamente inteso (cfr. ne *Gli abitatori del tempo*, cit., *Tramonto del marxismo*, par. 1). Leopardi, invece, vede che la separazione dell'uomo da se stesso è prodotta dalla società, cioè dall'avvento della ragione. La separazione dell'uomo da se stesso, il suo essere spogliato di se stesso non è dunque, in Leopardi, qualcosa che,

come invece per Hegel, accade solo perché, insieme, è *pensata* (si che la realtà è contraddittoria non in quanto realtà indipendente dal pensiero, ma in quanto contenuto di esso – onde la contraddizione della realtà è la stessa contraddizione del pensiero): la separazione dell'inseparabile, nella società che priva l'uomo della libertà e dell'eguaglianza, è un *fatto* reale che esiste indipendentemente dalla coscienza che se ne può avere, cioè indipendentemente dal «considerare» qualcosa senza le qualità che essenzialmente gli competono.

Dire che la separazione dell'inseparabile non può avvenire «in ragione» ma può ben realizzarsi «in fatto», significa dunque che la contraddizione in cui tale separazione consiste è un fatto reale, la cui esistenza nega il principio di non contraddizione. Pensare l'uomo, ma pensarlo senza le determinazioni che essenzialmente gli competono, significa pensare come uomo ciò che è «un altro essere, ma non un uomo»; significa porre come uomo il non esser uomo. Ma questa contraddizione, che è negata «in ragione» – perché nel concetto dell'esser uomo l'uomo non può perdere se stesso –, è un *fatto reale*; la società è questo fatto reale, in cui l'uomo «può ben perdere in fatto, ma non in ragione» le proprie qualità essenziali. La società, come separazione dell'inseparabile – e pertanto come alienazione della natura e della felicità – è dunque uno stato «contraddittorio nell'ordine delle cose» (P 581).

Dunque: con l'insorgere della ragione, non solo l'esistenza (natura) diventa contraddizione perché viene a rinchiudere in sé il principio della propria distruzione; ma nasce anche una società essenzialmente diversa da quella «veramente primordiale, e naturale alla specie umana, come a quelle dei bruti, senza principato, senza soggezione, senza disuguaglianza, senza gradi, senza regole» (P 587). Nasce cioè la società che separa l'uomo da se stesso e che quindi è uno stato «contraddittorio». Questa seconda contraddizione è uno sviluppo della prima.

2. L'idea della società e la società reale

«La società veramente primordiale e naturale» perviene al bene comune (*ibid.*), ma vi perviene di fatto, non in forza della «necessità» che, nell'«idea della società» (P 582) richiede che si ponga l'unità come realizzazione del bene comune – l'unità in relazione alla quale si produce «una contraddizione tra il fatto e il diritto» (P 587, tra l'«infatto» e l'«in ragione») quando si introducono «qualità contrarie alle qualità ingenite ed essenziali dell'uomo; vale a dire la soggezione e disuguaglianza, contrarie alla libertà ed uguaglianza naturale» (*ibid.*). Nell'«idea della società», la sequenza che procede dall'unità e dalla monarchia assoluta, alla tirannia, alla democrazia, al ritorno della tirannia e alle monarchie istituzionali è una dialettica necessaria che non appartiene all'ordine e al sistema della natura, il cui *sviluppo* procede al di fuori della «necessità» (P 581-88), ossia è «appresso a poco», «facilmente» (P 583), «alla buona» (P 585; NP, XV, a):

Tutto quello ch'io dico della necessità dell'unità, e quindi dipendenza, soggezione e disuguaglianza nella società, non appartiene e non ha forza in quanto a quella società veramente primordiale, che entra nell'essenza, ordine e

natura della specie umana e degli animali [...]. Volendo appurare l'idea della società, ne risulta direttamente la conseguenza che ho detto, cioè la necessità dell'unità, e quindi della monarchia [...]. Ma questi appuramenti, queste circoscrizioni, queste esattezze, queste strettezze, queste sottigliezze, queste dialettiche, queste matematiche, non sono in natura, e non devono entrare nella considerazione dell'ordine naturale, perché la natura effettivamente non le ha seguite. (P 581-82)

«L'idea della società» differisce dalla società reale sia perché «la società veramente primordiale e naturale» non unisce con necessità il conseguimento del bene comune e la realizzazione dell'unità; sia perché la necessità è esente anche dallo sviluppo della società reale, il quale non costituisce un sistema, non può diventare oggetto di una filosofia epistemica della storia: anche quando la ragione si introduce nella natura e la corrompe, la natura corrotta non è natura inesistente e quindi, come puro caso e pura accidentalità, rende impossibile l'anticipazione, in un'"idea" o in un "sistema", del suo sviluppo e del suo divenire (anche se con la corruzione della natura, la ragione si propone il compito, ineseguibile, di realizzare quella felicità che è stata perduta con la corruzione della natura).

«L'idea della società» è una struttura immutabile che, con la distruzione di ogni immutabile, non può essere l'essenza della realtà, come accade nell'idea hegeliana: può essere soltanto, per il pensiero di Leopardi, un modello astratto, una «dialettica», una «matematica», alla quale la realtà non è costretta ad adeguarsi anche se sono riscontrabili (come Leopardi in effetti riscontra in queste pagine dei *Pensieri*) delle concordanze tra lo sviluppo effettivo della società e la sua articolazione nell'"idea".

L'"ordine delle cose", il "sistema della natura" è indubbiamente, per il pensiero di Leopardi, una connessione necessaria di elementi; ma tale connessione è soltanto l'insieme di determinazioni implicate dalla natura come volontà di esistere - l'insieme di determinazioni che costituiscono l'esser natura della natura, cioè quell'esser sé che viene separato da sé quando sopraggiunge la ragione e, con essa, la società - : lo sviluppo storico del sistema della natura (lo sviluppo che si costituisce con l'irruzione della ragione nell'esistenza) non appartiene a tale sistema. Il sistema della natura esce senza necessità dal nulla, e se è necessario che prima o poi vi ritorni (giacché una possibilità di ritornarvi che non si realizzi mai equivarrebbe all'eternità e necessità di ciò che si trattiene al di fuori del nulla), per ritornarvi non deve seguire un percorso necessario: non deve e non può seguirlo, perché ogni percorso necessario è uno degli eterni che la fede nell'evidenza del divenire, giunta alla propria forma più radicale, distrugge.

3. «Nessun vivente è destinato precisamente alla società.» Società «larga» e «ristretta»

Appartiene invece al "sistema della natura" la connessione necessaria tra esistenza, amor proprio, odio per gli altri. L'amor proprio è «amore di preferenza» (P 872). L'individuo, amandosi quanto più può, si preferisce cioè agli altri e tenta di soverchiarli quanto più può, ossia

quanto più li odia.

Dal che segue per primo corollario, che dunque nessun vivente, è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degl'individui che la compongono: cosa opposta all'amore esclusivo e di preferenza, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a se stesso, ed all'odio degli altri, che ne deriva immediatamente, e che distrugge per essenza la società. Così che la natura non può nel suo primitivo disegno aver considerata, nè ordinata altra società nella specie umana, se non simile più o meno a quella che ha posta in altre specie, vale a dire una società accidentale, e nata e formata dalla passeggera identità d'interessi, e sciolta col mancare di questa; ovvero durevole, ma lasa o vogliamo dir larga e poco ristretta, cioè di tal natura che giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudichi agl'interessi o inclinazioni particolari in quello che si oppongono ai generali. Cosa che accade nelle società de' bruti, e non può mai accadere in una società, così unita, ristretta, precisa, e determinata da tutte le parti, come è quella degli uomini. (P 872-73)

Tra le «qualità essenziali, naturali, ingenite, costitutive, e inseparabili» dall'uomo (P 580) – da cui la società separa l'uomo, ed è, per tale separazione, uno stato «alieno» dalla felicità dell'uomo e «contraddittorio nell'ordine delle cose» (P 581) –, la qualità fondamentale è cioè l'uomo stesso in quanto individuo che ama se stesso e odia gli altri e che per questo è felice. Ma dopo «la società veramente primordiale, e naturale alla specie umana, come a quelle dei bruti, senza principato, senza soggezione, senza disuguaglianza, senza gradi, senza regole» (P 587), la società diventa sempre più «vincolata, e stretta e circoscritta» sia «dall'obbedienza che deve per tutti i versi, in tutte le minuzie, con ogni matematica esattezza al suo capo, o governo» sia «dall'esattissimo regolamento, determinazione, precisazione di tutti i doveri e osservanze, morali, politiche, religiose, civili, pubbliche, private, domestiche ec. che legano l'individuo agli altri individui» (P 874-75).

Questo progressivo vincolamento della società, che è insieme la sua progressiva matematizzazione, è anche il progressivo intensificarsi della sua contraddizione. Al culmine di tale processo – in cui il progressivo “stringimento” della società corrisponde al suo progressivo allargamento demografico e geografico –, si trova l'Europa moderna, che è «piuttosto una nazione governata da una dieta assoluta; o vogliamo dire sottoposta ad una quasi perfetta oligarchia; o vogliamo dire comandata da diversi governatori, la cui potestà e facoltà deriva e risiede nel corpo intero di essi [...] di quello che si possa chiamare composta di diverse nazioni» (P 875).

Le considerazioni sviluppate in P 876-928 non sono quindi – come a prima vista potrebbe sembrare – la semplice descrizione delle differenze tra la società antica e la società moderna, ma sono la determinazione del diverso modo in cui la società antica e la società moderna sono *contraddizione*, cioè negazione della felicità dell'uomo.

4. Società, antica e moderna

Anche le società antiche sono uno stato «alieno» dalla felicità umana e quindi «contraddittorio nell'ordine delle cose», ma in esse l'uomo riesce ancora a trovare se stesso nella propria alienazione. Il «se stesso» a cui si riferisce l'amor proprio, infatti, si allarga, ma non oltre un certo limite, oltre il quale l'individuo non trova più se stesso. L'amor proprio può cioè diventare amor di patria (l'individuo, «trasformando se stesso in lei, trasformava l'amor di se stesso nell'amore di lei», *P* 878); ma perché la società amata dall'individuo «girovava effettivamente all'individuo».

Amando la patria, l'individuo amava la condizione della propria felicità individuale.

Inoltre, la società antica non può certo smorzare l'odio per gli altri, che è inseparabile dall'amor proprio, ma, da un lato, essendo una società poco stretta, non costringe l'individuo a rivolgere il proprio odio verso gli altri individui che vivono in essa; dall'altro stabilisce le condizioni perché l'odio per gli altri, che rende l'individuo incompatibile con la società, si trasformi in odio verso le altre società: «Dovunque si è trovato amor vero di patria, si è trovato odio dello straniero; dovunque lo straniero non si odia come straniero, la patria non si ama» (*P* 880). «Quella nazione dove regna fortemente e vivacemente e efficacemente l'amor nazionale, è come un grande individuo; e, alla maniera dell'individuo, amando se stessa, si ama di preferenza, e desidera, e cerca di superare le altre in qualunque modo» (*P* 889).

Nelle società moderne, invece, il potere si separa dagli individui, che quindi non possono più riconoscersi nella società e non possono più trasformare l'amor di se stessi in amor di patria. Nell'alienazione sociale, l'individuo può riconoscersi nella società, solo se è animato dalle illusioni, che gli fanno identificare del tutto quel bene proprio e quel bene comune, che sono diversi, ma che d'altra parte, nelle società antiche, tendono effettivamente a identificarsi. Ma «riconcentrato il potere, tolto agl'individui quasi del tutto il far parte della nazione, di più, spente le illusioni, l'individuo ha trovato e veduto il ben comune come diviso e differente dal ben proprio. Dovendo scegliere, non ha esitato a lasciar quello per questo. E non poteva altrimenti, essendo uomo, e vivendo» (*P* 890).

E «non solo non c'è più amor patrio, ma neanche patria. Anzi neppure famiglia. L'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva» (*P* 876). La società moderna costringe gli individui e li stringe gli uni agli altri, in modo che la vicinanza fisica e psichica acuisce il conflitto tra gli individui e delle passioni. Pertanto, «svanisce l'utile della società in massima parte; resta il danno, cioè il detto conflitto, nel quale l'uno individuo, e gl'interessi suoi, noccono a quelli dell'altro, e non essendo possibile che l'uomo sacrifichi intieramente e perpetuamente se stesso ad altrui (cosa che ora si richiederebbe per conservare la società) e prevalendo naturalmente l'amor proprio, questo si converte in egoismo, e l'odio verso gli altri, figlio naturale dell'amor proprio, diventa, nella gran copia di occasioni che ha, più intenso e più attivo» (*P* 876-77). La società rimane come oppressione dell'uomo, perché è andato perduto lo scopo per cui essa esiste, cioè il bene comune, il bene che è tale per tutti coloro che la compongono.

5. «Amore universale, «amor proprio», «amor patrio»

D'altra parte «la fola dell'amore universale, del bene universale [...] ha prodotto l'egoismo universale» (P 890), perché l'amore è sempre «un amore di preferenza», che implica l'odio per gli altri e la volontà di superarli, mentre nell'amore universale l'individuo, per amare tutti non potrebbe più amare se stesso, ed è quindi inevitabile che egli preferisca se stesso al prossimo universale. L'egoismo è trasformabile, ma non eliminabile. In quanto è amore di preferenza, può trasformarsi nella preferenza per la propria patria. L'amore universale non potrebbe essere quindi altro che «egoismo universale», ma «l'*egoismo universale* [...] è contraddittorio nella sua stessa nozione giacché l'*egoismo* è un amore di preferenza, che si applica a se stesso o a chi si considera come se stesso; e l'*universale* esclude l'idea della preferenza» (P 895) - dove questo esser «contraddittorio nella sua stessa nozione» è una di quelle contraddizioni che *non possono* esistere e che dunque non vanno confuse con la contraddizione esistente che è determinata dall'unione di natura e ragione.

L'amor proprio può dilatare il suo oggetto, «ma non può troppo dilatarlo senza perdersi il *se stesso* ch'è indivisibile dall'uomo, e quindi ricadere inevitabilmente nell'amor di se solo» (P 892), come appunto accade nell'amore universale. La società può sussistere solo se la dilatazione dell'oggetto dell'amor proprio non fa perdere il «se stesso» - come appunto accade quando, nelle società antiche, l'amor proprio si trasforma in amor di patria -, e solo se l'odio per gli altri allontana il più possibile il proprio oggetto e diventa odio degli stranieri. Poiché l'uomo è essenzialmente amor proprio e odio per gli altri - «passioni che lo rendono per natura indisposto alla società» (P 892) -, una società non può realizzare il bene comune se l'oggetto di tali passioni non si trasforma nel senso indicato, cioè «la società non può sussistere senz'amor patrio ed odio degli stranieri» (*ibid.*).

E «come senz'amor patrio non c'è società, dico ancora che *senz'amor patrio non c'è virtù, se non altro grande e di grande utilità*» (P 293). L'amor patrio è illusione (*ibid.*), ma è questa illusione a rendere possibile ogni virtù.¹ La virtù è infatti «l'applicazione e ordinazione dell'amor proprio (solo mobile possibile delle azioni e desiderii dell'uomo e del vivente) al bene altrui, considerato quanto più si possa come altrui, perché in ultima analisi, l'uomo non lo cerca o desidera, nè lo può cercare o desiderare se non come bene proprio» (P 893). Ma l'individuo non può considerare come bene proprio né il bene altrui che sia (come dovrebbe essere nell'amore universale) «il bene assolutamente di tutti», né il bene altrui che sia il bene di pochi (come nelle sette e nei partiti): l'individuo può considerare come bene proprio il bene altrui quando quest'ultimo e il tipo di società che gli corrisponde è «di mezzana grandezza», come avviene nelle società e nelle città antiche, che riescono ad essere «patria» (P 893-96).

L'unione tra gli uomini alla quale si rivolge, ne *La ginestra*, la nobile natura del genio, che «[...] tutti abbraccia / con vero amor [...]» (NP, XIII), non può essere quindi la società del tempo moderno e dell'«amore universale», che è la società dell'egoismo prodotto dalla ragione separata dalla poesia; ma non può essere nemmeno, «nulla al ver detraendo», la società antica fondata sulle illusioni della patria e della virtù e quindi nemica di altri uomini - anche se le virtù fondate sull'amor di patria sono diverse e precedono le virtù che sono fondate sulla ragione epistemico-metafisica - quelle che hanno come «radice» le «superbe fole» della ragione.

III

Contraddizione della società e imprevedibilità dello sviluppo sociale

1. Ripresa del paragrafo 3 della sezione precedente

La «perfezione» dell'uomo è «la pienezza e il vero modo del suo essere» (P 1571), ossia il modo in cui l'uomo dev'essere per riuscire ad essere quello che la sua natura vuole ottenere: l'esistenza felice. A tal fine, l'esistenza organizza strumenti ed elabora mezzi. Non si rassegna di fronte al *caso*: nonostante la casualità degli eventi del divenire del mondo si sforza di raggiungere la «perfezione».

Questo significa che il punto al quale è pervenuto lo sviluppo della civiltà (e anche qualsiasi punto superiore) non può essere la «perfezione», lo stato che l'uomo deve raggiungere per essere felice.

Infatti lo sviluppo della civiltà è dovuto al *caso* (P 835-38; 1570-72; 1737-40; 2602-06; 2620): esiste un "sistema della natura", ma non esiste un sistema della storia, cioè la storia si sviluppa al di fuori del sistema della natura. Il divenire non è guidato da alcuna regola o principio immutabile; invece di ciò che accade sarebbero potute accadere infinite altre configurazioni del mondo. Anche l'uomo, quindi, «non è tale qual è oggi, se non a caso, e in diverso caso poteva essere diversissimo. E questo genere di pretesa perfezione a cui siamo giunti o vicini, è una delle diecimila diversissime condizioni a cui potevamo ridurci, e che avremmo pur chiamate perfezioni» (P 1570). Lo sviluppo della civiltà non si realizza al di fuori della progettualità e della volontà dell'uomo, ma che si sia affermato il tipo di progettualità e di volontà che ha condotto allo stato attuale della civiltà, è un evento casuale e imprevedibile, quindi non progettabile e non assumibile come oggetto di volontà.

È dunque impossibile che la natura - che nell'uomo vuole raggiungere la perfezione, ossia la felicità che è consentito raggiungere - assuma la civiltà come perfezione dell'uomo. Se così facesse, poiché il prodursi della civiltà è casuale, la natura rinuncerebbe a organizzare le condizioni della propria felicità e affiderebbe la propria felicità al caso. «Dunque è manifesto che la nostra civiltà, che si crede essenzialmente appartenerci, non è stata opera della natura, non conseguenza necessaria e primordialmente preveduta delle disposizioni da lei prese circa la specie umana (e tale dovrebbe essere s'ella fosse perfezione), ma del caso» (P 1570-71). «La nostra civiltà, che noi chiamiamo perfezione essenzialmente dovuta all'uomo, è manifestamente accidentale, sì nel modo con cui s'è conseguita, sì nella sua qualità» (P 1570).

Se la civiltà fosse la perfezione che la natura vuole ottenere per essere felice, la natura, data la casualità del modo in cui si è configurata la civiltà, non saprebbe quello che vuole ottenere, né il modo di ottenerlo, cioè non saprebbe quello che fa. Lo sviluppo della civiltà è assolutamente imprevedibile per la natura - giacché è la *ragione* stessa,

su cui la civiltà si fonda, ad essere evento che il caso fa cadere sulla natura, e quindi evento assolutamente imprevedibile dalla natura - ; ma proprio per questo la civiltà non può essere la «perfezione» dell'uomo.

Se la civiltà fosse stata la perfezione che la natura voleva conferire all'uomo, si sarebbe realizzata una situazione in cui

per così dire, neppur la natura formando l'uomo, poteva indovinare, non dico ciò che fosse per divenire, ma come potesse e dovesse divenir perfetto, e in che cosa consistesse la sua perfezione, ch'è pur lo scopo e l'integrità di quell'esistenza ch'ella stessa gli dava e formava. Non sapeva dunque che cosa ella si formasse, giacché gli esseri e le cose tutte non vanno considerate, nè si può giudicar di loro, e della loro qualità [...] se non se nello stato di perfezione [una cosa è cioè innanzitutto la propria perfezione]. Or com'è possibile che la natura, la quale ha fatto ogni cosa perfetta, (nè poteva altrimenti) [non poteva esser altrimenti, appunto perché la perfezione di una cosa è il suo stesso "vero modo" di essere, cioè il modo stesso in cui essa è se stessa], non abbia nè assegnato verun genere di perfezione alla sua principal creatura, nè disposto le cose in modo che l'uomo dovesse necessariamente conseguire questa perfezione, cioè la pienezza e il vero modo del suo essere? E che gli abbia detto: la perfezione, cioè l'esistenza intera, l'esistenza che ti conviene, il modo in cui devi essere, la forma e la natura tua propria, te la darà il caso, come, e quando, e se vorrà, e quanto vorrà, cioè in quel grado e in quei luoghi che vorrà e quale vorrà? (27 Agosto 1821). (P 1571-72)

Tutto questo non è possibile, ossia è contraddittorio. È contraddittorio che la natura voglia la felicità dell'uomo e insieme lasci al caso imprevedibile la realizzazione di essa - giacché è un caso imprevedibile dalla natura la realizzazione della configurazione attuale della società, in cui si vorrebbe porre la perfezione e la felicità dell'uomo. Come la natura dell'uomo non può essere destinata alla ragione, perché altrimenti la natura sarebbe contraddizione - e in questa fase del pensiero di Leopardi la natura non ha nulla di contraddittorio - , così la natura dell'uomo non può essere destinata alla società, perché altrimenti, daccapo, la natura sarebbe qualcosa di contraddittorio (ma nella natura «niente è contraddizione»).

2. Due sensi del carattere imprevedibile della storia della società

La natura è volontà di esistere («la natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciocch'ella esiste e vive», P 3813, ossia esiste e vive proprio perché ama la vita, la procura e tende ad essa); e la volontà di esistere si sforza di progettare e di ottenere l'esistenza in mezzo alla casualità del divenire. La stessa esistenza accade casualmente all'interno del gioco del divenire. È *contraddittorio* che la forma attuale della civiltà sia la «perfezione», lo scopo a cui è destinata la natura in quanto volontà di esistere.

Ma non può esservi destinata nemmeno la «natura ognor verde». La «natura ognor verde» de *La ginestra* —che non è la natura come volontà di esistere, non è l'accadimento casuale del divenire, dove accade casualmente anche la volontà di esistere – è «dell'uomo ignara e dell'etadi», *non vede* il cadere dei regni e il passare delle «genti»: «ella nol vede» (vv 289-95). Non vede e dunque non prevede nemmeno lo sviluppo della civiltà. È la “natura” come gioco casuale del divenire, in cui è giocata la “natura” come volontà di esistere. Il gioco del divenire non può prevedere il proprio sviluppo e quindi nemmeno lo sviluppo della civiltà; ma tale sviluppo non può essere previsto nemmeno dalla forza – la volontà di esistere – che ha interesse a prevedere e che, come “sistema della natura”, organizza i mezzi e le condizioni della perfezione dell'uomo.

Questo significa che l'imprevedibilità dello sviluppo della civiltà di cui parla il testo di *P 1570-72* (cfr. par. 1), è una componente della cecità ossia del non vedere che è proprio della «natura ognor verde» de *La ginestra*. La «natura ognor verde» non si cura (non vede e non prevede) della natura come volontà di esistere, in cui irrompe casualmente la ragione e la civiltà, dando luogo a quell'unità di volontà di esistere e di ragione che Leopardi chiama «seconda natura» e che dunque non deve essere confusa né con la natura come gioco casuale del divenire, né con la natura come volontà di esistere.

Ma *P 1570-72* rivolge l'attenzione al fatto che l'imprevedibilità dello sviluppo della civiltà porta ad escludere che la volontà di esistere, proprio perché è volontà di felicità, ponga nella civiltà la perfezione e la felicità dell'esistenza – e porta ad escluderlo perché altrimenti la natura, come volontà di esistere, sarebbe contraddizione, cioè volontà di felicità che abbandona al caso la realizzazione della felicità; mentre i versi 289-95 de *La ginestra* si rivolgono al fatto, *complementare* a quel primo fatto, che la noncuranza della «natura ognor verde» per la volontà di esistere esprime l'assenza di ogni fondamento che garantisca il successo alla volontà di esistere e di essere felici. Due aspetti complementari, questi, e non antitetici.

3. Le ramificazioni della contraddizione della società confermano che la natura dell'uomo non è destinata alla società

«Le ingenite ed essenziali contraddizioni che rinchiude uno stato di *civiltà* come il presente» (*P 1596*), e come tutti quelli che sono seguiti alla società primitiva, «larga», implicano comunque che la civiltà presente non possa essere la «perfezione» alla quale tende la natura in quanto volontà di esistere. E quelle «ingenite ed essenziali contraddizioni» si ramificano in ogni direzione.

La forza, la bellezza, l'ingegno sono dei «vantaggi» per chi li possiede. Favoriscono l'esistenza. Dal canto loro, la virtù e la morale stabiliscono quel «legame» tra gli uomini, senza di cui la società è impossibile. E tuttavia nella società, quei «vantaggi» che favoriscono l'esistenza di chi li possiede sono «quasi assolutamente incompatibili colla bontà dei costumi», per trovar la quale è necessario che la maggior parte di chi vive nella società sia debole, brutto, sciocco (*P 1594-96*). I belli, i forti, gli intelligenti «sono per lo più cattivi», mentre chi è debole, brutto, stupido, «più facilmente s'incammina alla virtù», giacché, nello stato sociale, chi in ogni campo è più forte, più fa valere la propria forza,

mentre i più deboli seguono la volontà dei più forti e cioè si pongono in quella condizione di dipendenza da una volontà estranea, che è condizione necessaria della morale e della virtù.

Quindi «lo stato sociale è contraddittorio con la natura, e con se stesso», perché esso non può esistere senza il «legame» sociale determinato dalla virtù e dalla morale, mentre quest'ultime sono incompatibili con le qualità che avvantaggiano gli individui e che sono altrettanto necessarie al bene della società (*ibid.*). L'eccellenza dell'individuo è, insieme, necessaria e contraria al bene della società (necessaria, perché una società di imbelli decade; contraria, perché porta a spezzare il legame tra gli uomini e a sostituirlo con la gerarchia e la disuguaglianza), e quindi lo stato sociale è «contraddittorio [...] con se stesso»; d'altra parte, il legame sociale smorza l'eccellenza degli individui, cioè la forza della loro esistenza, e quindi lo stato sociale è «contraddittorio con la natura».

Analogamente, la «perfezione del nostro spirito», che è il prodotto della nostra civiltà, «nuoce al corpo»; cioè la perfezione di una parte essenziale dell'individuo nuoce alla perfezione di un'altra parte altrettanto essenziale: nello stato di società l'individuo è la «contraddizione assurda» (P 1597) in cui lo stesso individuo esistente è il principio della propria distruzione. Poiché la civiltà come stato presente nel mondo è derivata «quasi del tutto dallo sviluppo della ragione», se si afferma che «l'infinito sviluppo della ragione costituisce la perfezione propria dell'uomo», si viene ad affermare che «la natura [...] è in contraddizione, perché la perfezione di una parte nuoce a quella dell'altra, e fino arriva a distruggere questa parte, tanto a poco a poco, quanto in un punto mediante il suicidio» (P 1598).

Ma nella natura (in quanto volontà di esistere, «sistema della natura») non vi è alcuna contraddizione («niente in essa è contraddizione», P 1597). Dunque la ragione non può essere la perfezione della natura, e la contraddizione che viene ad esistere con l'avvento della ragione e della civiltà forma una dimensione («la natura seconda») diversa, anche se reale, da quella della natura originaria, «natura prima», in cui «niente è contraddizione».

4. La società è “contraddizione in termini”

«L'uomo è per natura il più antisociale di tutti i viventi» (P 3773), perché «avendo più vitalità, ha più amor proprio, e quindi necessariamente ciascun individuo umano ha più odio verso gli altri individui sì della sua specie sì delle altre» e nessun'altra «qualità è più antisociale, più esclusiva per sua natura dello spirito di società, che l'amore estremo verso se stesso, l'appetito estremo di tirar tutto a se, e l'odio estremo verso gli altri tutti» (*ibid.*). Una società è società - ossia è «perfetta», rispondente al concetto di società, all'esser società - quando gli individui che la compongono non si danneggiano fra di loro per il fatto di essere in società. La società è infatti il perseguimento del bene comune, e quindi una società non è società se è essa a determinare il male comune.

Ma *ogni* società umana realizzatasi o che si possa in futuro realizzare dopo quella «scarsissima e larghissima» (P 3773) destinata all'uomo dalla natura, avvicina e lega all'uomo individui che, amando sommamente se stessi, odiano sommamente gli altri; e quindi è la società stessa a stabilire le condizioni per le quali gli individui che la

compongono si danneggiano vicendevolmente. «Il che insomma vuol dire che una società perfetta, e niente più perfetta che nel modo spiegato di sopra [tale cioè che gli individui non si danneggino per il fatto stesso di trovarsi in società], senza il quale l'idea della società è contraddittoria ne' termini; una società, dico, perfetta fra gli uomini, anzi pure una società vera e impossibile» (*P* 3776). Nessuna società è «perfetta», cioè ogni società è «contraddittoria ne' termini».

Una società non contraddittoria «è impossibile». È contraddittorio affermare che esista una società non contraddittoria – dove la prima di queste due contraddizioni ha un contenuto che non può esistere (e che consiste appunto nella società *non* contraddittoria: tale società è «impossibile»), mentre la seconda contraddizione (la società contraddittoria) è esistente, è un'esistenza che viola il principio di non contraddizione. E il testo di *P* 3776-77 ribadisce che, dunque, la società non può essere destinata all'uomo dalla natura; cioè l'uomo non può conseguire nella società la propria perfezione e felicità naturale: «Or come può star che [la società] sia impossibile, se la natura ce l'avesse destinata, e se l'uomo fuor di una tal società non potesse conseguire la sua perfezione e felicità naturale?». Nella natura, infatti, «niente è contraddizione» e quindi la natura non può destinare l'uomo alla contraddizione.

La «contraddizione assurda» che entra nell'esistenza e che rende l'esistenza «contraddizione assurda» corrompe la natura originaria (è «cosa [...] che non può stare in natura se non corrotta totalmente», *P* 56), cioè corrompe l'originaria volontà di esistere. Con l'accadimento della ragione (e quindi della società, della civiltà, della "spiritualizzazione") l'esistenza diventa assurda.

IV

La società come distruzione

1. Società, «principio della nostra ragione», natura

L'uomo è dunque destinato a una società «scarsissima e larghissima», ben presto perduta, dove la «scarsissima comunione de' suoi individui» (P 3777) impedisce la distruzione reciproca degli individui, inevitabile in ogni forma di «società stretta» che è come una repubblica in cui si vogliono «riunire insieme [...] sotto buone leggi i falconi e i passeri» (P 3783). Ma la società implica, in quanto tale, la divisione del lavoro e quindi la gerarchia, «la differenza dei mestieri e dei gradi» (P 914), e quindi che «l'uomo serva all'uomo» (*ibid.*), ossia implica la disuguaglianza, «dove i più forti non servono ad altro che a far male ai più deboli e alla società» (P 3782). La società stretta favorisce le occasioni dell'odio e quindi accentua l'odio tra gli individui che la compongono, distruggendoli e distruggendo se stessa.

Ma che una specie distrugga se stessa e renda se stessa infelice («ella medesima [...] causa di distruzione e d'infelicità») significa che l'esistenza è «imperfessione a se stessa» (P 3783-84). Poiché la «perfezione» dell'esistente è l'essenza stessa di esso, che qualcosa sia «imperfessione a se stessa» significa che la sua esistenza, in quanto esistenza, è negazione dell'esistenza, ossia che «la sua medesima esistenza [cagiona] direttamente e come propria, non altrui, opera la sua non esistenza, sia col distruggersi sia coll'infelicitarsi, che è privarsi del proprio fine e complemento, e quindi rendersi non esistenza» (P 3784). Queste sono «contraddizioni evidentissime e formalissime, [...] escluse dal ragionamento assoluto» che si fonda sul «principio stesso della nostra ragione», il principio di non contraddizione (*ibid.*).

Ancora una volta va rilevato che per Leopardi – e il passo ora riportato è particolarmente illuminante – la contraddizione non è che l'esistenza divenga non esistenza (che l'essere divenga nulla), ma che l'esistenza, in quanto tale («dirittamente»), sia il principio e la causa della non esistenza; e cioè che l'esistenza produca essa, *come opera propria e non di altro* («come propria, non altrui, opera»), la propria non esistenza. Quindi, o si afferma la falsità del principio di non contraddizione, ma allora «non possiamo più discorrere» oppure, dice il testo di P 3784 – ed è la soluzione che in questa fase del suo sviluppo il pensiero di Leopardi fornisce –, tale principio impedisce di porre questa contraddizione nella natura:

Queste [il plurale indica i vari modi in cui è rilevabile la contraddizione che stiamo considerando], essendo contraddizioni evidentissime e formalissime, sono escluse dal ragionamento assoluto; il principio stesso della nostra ragione, o si riconosce per falso, e non possiamo più

discorrere, o impedisce di supporre queste contraddizioni nella natura; le quali però vi avrebbero necessariamente luogo s'ella avesse voluto in qualunque specie una società stretta.

Il testo dice che, poiché il principio di non contraddizione, «il principio [...] della nostra ragione», non può essere considerato come falso, tale principio impedisce di porre la contraddizione «nella natura». Cioè non dice che tale principio impedisce di porre come esistente la contraddizione – mentre proprio questo dovrebbe dire un discorso che non intende rinunciare al principio di non contraddizione. Dovrebbe dire che poiché tale principio non può essere falso, la contraddizione non può esistere; e che dunque, se la «società stretta» è contraddizione,¹ ciò che viene chiamato «società stretta» non può esistere ed è soltanto un modo errato di interpretare e di pensare ciò che esiste.

2. *L'uomo è destinato a una società «scarsa e larga» (conferme dell'impostazione di P 56)*

Resta così confermato quanto si è avuto occasione di rilevare in relazione ad altri luoghi dei *Pensieri*. In generale – possiamo ripetere – il discorso che non intende rinunciare al principio di non contraddizione, di fronte al rilevamento della contraddizione dovuta all'unione di natura e ragione (dalla quale contraddizione proviene la contraddizione della società) deve dire che tale unione non può esistere, ed è un errore di prospettiva. Invece, per Leopardi, l'unione di natura e ragione, per la quale l'esistenza dell'uomo è autodistruzione, produce necessariamente l'infelicità dell'uomo, e l'infelicità dei viventi e soprattutto dell'uomo è la «cosa più manifesta e palpabile» (*Opere*, I, p. 629): «fatale e sensibile evidenza» (P 141) in cui è resa «sensibile e palpabile la vanità delle cose» (*ibid.*).

Per il pensiero di Leopardi l'esistenza della contraddizione – l'esistenza di ciò che viola il principio di non contraddizione – è cioè evidente, sì che tale pensiero, non intendendo, *insieme*, considerare come falso il principio di non contraddizione, è costretto a porre una dimensione originaria dell'esistenza, cioè la natura come volontà originaria di esistere, nella quale il principio di non contraddizione non può trovare alcuna smentita («tutto nella natura è armonia, ma soprattutto niente in essa è contraddizione», P 1597), ma che tuttavia è corrotta dal sopraggiungere della ragione, della civiltà, della società, della spiritualizzazione.

Ancora in questi testi (P 3773 sgg.) dell'ottobre 1823 tale corruzione non annienta la dimensione originaria della natura, in cui il principio di non contraddizione rimane inviolato, ma produce una dimensione derivata dall'esistenza, costituita appunto dall'unione di natura e ragione, dove l'esistenza smentisce il principio di non contraddizione ed è contraddizione. Questi testi della fine ottobre 1823 si mantengono cioè all'interno della prospettiva di P 56 (cfr. NP, II, II-III). Il rapporto tra quelle due dimensioni è quindi accidentale, casuale, e cioè «il supporre nella natura l'intenzione di una società stretta [...] ripugna direttamente al principio stesso della ragione» (P 3784). La natura originaria è amor proprio, «e sarebbe contraddizione un essere che sentisse di essere e non si amasse» (*ibid.*) – una contraddizione, questa, che, riferita alla

dimensione originaria dell'esistenza, non può esistere. Ma dall'amor proprio «nasce necessariamente l'odio verso altrui»; sì che la natura destina l'uomo a una società «scarsa e larga», dove l'odio inevitabile per gli altri non trova occasione di esplicitarsi, rimane «in potenza» (P 3786), e non produce l'autodistruzione dell'esistenza (P 3784-87).

3. Società, diseguaglianza, contraddizione

Il suicidio, l'omicidio, e soprattutto la guerra (P 3790 sgg.; 3928-30) sono le forme più rilevanti dell'autodistruzione che si origina inevitabilmente dalla società stretta, e dunque dalla contraddizione che si costituisce con l'unione della natura e della ragione. Quando, pertanto, i *Pensieri* del marzo-aprile 1821 (P 878-928) riflettono sulla differenza tra società antica e moderna, mostrano in effetti le contraddizioni specifiche della società moderna che si oppongono alla contraddizione generica in cui si trovano sia la società antica sia la moderna in quanto società strette.

La società antica è più vicina alla società «scarsissima e larghissima» da cui ben presto la civiltà si è allontanata, e che per la nobile natura del genio può ritornare «in parte» (*La ginestra*, v 150; NP, XIII, II, 6-7) e comunque essenzialmente trasfigurata dalla visione della verità, ignota all'uomo delle origini. Nella società antica l'odio si trasforma sì in odio verso gli stranieri, ma non si annulla come odio per i consanguinei e i concittadini: rimane in potenza; l'autodistruttività e quindi la contraddizione sono latenti.

Ma nella società moderna, dove il potere della società non è in mano agli individui, vien meno l'amor di patria e l'odio per gli stranieri e quella latenza diventa esplicita: da un lato, l'individuo odia il consanguineo e il concittadino, ossia chi sta in rapporto con lui come oggetto e come soggetto di amore (P 890 sgg.), dall'altro lato, non provando più odio per lo straniero, in guerra è costretto a uccidere e ad odiare chi è da lui non odiato (P 896 sgg.). Odiare chi si ama, annientare chi non si odia sono le contraddizioni specifiche dell'autodistruttività della società moderna. È proprio la società stretta a realizzare il *bellum orranium contra omnes* —«questa specie di lotta di ciascuno contro tutti, e di tutti contro ciascuno, nella quale, se vogliamo chiamare le cose coi loro nomi, consiste la vita sociale» (*Pensieri*, Le Monnier, 1845, C). Più la società è vicina alla natura, più è simile alle società animali, che sono scarse e larghissime, e dunque tale che solo accidentalmente, in essa, gli individui della stessa specie si distruggono (P 3779-82). (Questo, anche se le primissime forme di società stretta, che pure sono cronologicamente vicine alla originaria comunione fra gli uomini, si portano improvvisamente, «di solito», lontanissime dalla natura, P 3797-3802.)

In P 3806-10 viene indicato un ulteriore motivo per il quale si deve affermare che la società «contiene contraddizione in se stessa», è un assurdo esistente, qualcosa di impossibile che tuttavia esiste. «Fra disuguali non è società» (P 3806). La società mira al bene comune, ossia a qualcosa che rende uguali gli uomini e in cui si riconoscono uguali. La diseguaglianza, invece, mira a distruggere il bene comune e a far prevalere su di esso il bene dei singoli.

Ma l'uomo è il «più modificabile» degli esseri e dei viventi, e «la sua somma modificabilità» (P 3807), che è già tale nella condizione naturale, determina il suo estremo differenziarsi e rendersi dissimile dai suoi

simili. La «somma modificabilità» dell'«uomo naturale» si sviluppa certo su un'ampia base di conformità e somiglianze che la natura, come «canone generale e costante» (P 3808), pone tra uomo e uomo. Ma con la società la «somma modificabilità» e dunque disuguaglianza naturale tra gli uomini resta infinitamente moltiplicata dalla volontà, che è arbitraria e incostante, e che presiede alla costruzione sociale. La società accentua infinitamente il processo in cui gli uomini non solo diventano diseguali, ma dissimili.

Questo significa che la società, come tale, «distrugge» l'elemento «più necessario» di se stessa, distrugge la propria essenza:

L'essenza e natura della società, massime umana, contiene contraddizione in se stessa; perocché la società umana naturalmente distrugge il più necessario elemento, mezzo, nodo, vincolo della società ch'è l'uguaglianza e parità scambievole degl'individui che l'hanno a comporre; o vogliamo dire accresce per la proprietà sua la naturale disparità de' suoi subbietti, e l'accresce tanto che li rende affatto incapaci di società scambievole, di quella medesima società che gli ha così diversificati, anzi d'ogni società. (P 3809-10)

Anche la disuguaglianza – come l'odio, la guerra, il suicidio (tipico delle società evolute, P 3933), la «spiritualizzazione dell'uomo» (P 3932) – è uno dei fattori che determinano il carattere autodistruttivo della società, cioè l'essere, la società, causa della propria infelicità («causa di distruzione e d'infelicità», P 3784). L'esistenza sociale rende se stessa non esistenza, distruggendosi; e poiché ciò che la distruzione annienta è la vita dell'uomo, la distruzione è infelicità: l'esistenza sociale «opera la sua non esistenza, sia col distruggersi, sia coll'infelicitarsi» (*ibid.*) – dove il «sia... sia» esprime la sostanziale equivalenza dei due termini. L'esistenza sociale è esistenza infelice, e dunque contraddizione.

4. Distruzione e infelicità

Il testo di P 3813-15 è particolarmente importante per la chiarificazione del legame che unifica distruzione e infelicità.

Si apre con l'identificazione esplicita di «natura», «vita», «esistenza», «essere», «amore della vita»: «La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita [...]. Se la natura fosse morte, ella non sarebbe. Esser morte, son termini contraddittorii [...]. Quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva delle cose» (P 3813-14).

Ma la felicità è l'essere stesso, la stessa esistenza, la vita e la natura stessa: «la natura ch'è vita, è anche felicità». La «perfezione» di un ente (ossia di un vivente) è il suo essere ciò che esso è per essenza, il «compimento» della sua essenza; «la felicità non è che la perfezione, il compimento e il proprio stato della vita, secondo la sua diversa proprietà ne' diversi generi di cose esistenti» (P 3814). L'esistenza, in quanto natura, è esistenza felice. L'esistenza è amore dell'esistenza, cioè volontà di vivere, volontà di volere; la felicità è appunto questo amarsi dell'esistenza. La natura è vera felicità perché riesce a nascondere a se stessa la vanità del suo amarsi e del suo fuggire la morte.

Essere e morte «son termini contraddittorii» non perché l'essere sia eterno: la nullità dell'essere, cioè il suo uscire dal nulla e ritornarvi, è l'evidenza originaria. Essere e morte sono termini contraddittori, perché l'essere è volontà di essere, e la volontà di essere è tale solo in quanto nasconde a se stessa il proprio fallimento, cioè la propria vanità e nullità. Proprio perché l'esistenza è l'amare e volere se stessa, essendo quindi esistenza felice (cioè esistenza illusa, che si nasconde la vita terribile delle cose, il proprio fallimento e la propria nullità), l'esistenza non può tendere in alcun modo alla morte, non può amarla e volerla. Che l'esistenza voglia la morte, il non essere, è cioè la contraddizione più radicale, l'impossibilità più assurda: se la natura «tendesse in alcun modo alla morte, se in alcun modo la procurasse, ella tenderebbe e procurerebbe contro se stessa» (P 3813). Questa tendenza contro se stessa è un esser sé che, in quanto è sé, non è se stesso. (Anche perché in quel «tendere» c'è la vita e la volontà che si vuole – si vuole come tendere – ; sì che proprio la vita, in quanto vita, cioè in quanto è se stessa, non è vita, non è se stessa.) La contraddizione più radicale e l'impossibilità più assurda.

Ma con l'alienazione della natura – cioè con l'irruzione della ragione, della civiltà, della società –, la contraddizione più radicale e l'impossibilità più assurda divengono qualcosa di esistente; l'impossibile diventa realtà. Nella società, l'esistenza è essenzialmente distruzione di se stessa, tende alla morte e al nulla, si odia. E poiché l'amarsi dell'esistenza è la felicità, l'odiarsi dell'esistenza è l'infelicità. L'infelicità è la coscienza della morte e del nulla a cui l'esistenza riduce se stessa, e dunque è, in certo modo, la morte stessa, la non vita, il nulla: la felicità «è in certo modo la vita o l'esistenza stessa, siccome l'infelicità in certo modo è lo stesso che morte, o non vita» (P 3814). Il non essere della vita è avvertito dalla vita, e questo avvertirlo, questo esserne coscienti, è l'infelicità, la quale è dunque il segno che il nulla lascia nella vita.

In P 3932 sgg. (della fine novembre 1823) la «spiritualizzazione» dell'uomo e del mondo appare come la categoria che più adeguatamente esprime l'autodistruttività e dunque la contraddizione dell'esistenza sociale: «Non v'è cosa più contro natura, di quella spiritualizzazione delle cose umane e dell'uomo, ch'è essenzial compagna, effetto, sostanza della civiltà» (P 3934). La spiritualizzazione produce l'«amore sentimentale» dell'uomo moderno (P 3909 sgg.) e l'indebolimento della forza naturale dell'uomo che è forza del corpo (cfr., tra l'altro, *Dialogo di Tristano e di un amico*, *Opere*, I, p. 666) – e dunque l'amore sentimentale e la debolezza del corpo determinano due aspetti della contraddizione che compete alla spiritualizzazione e alla società.

5. Società e «umana compagnia»

Ciò non toglie che, proprio per il suo carattere estremamente conflittuale e per la forza con cui tale conflitto si fa percepire dagli individui, la società sia «un [...] de' principali mezzi e forse il principale assolutamente» «che restano oggi agli uomini per non avvedersi affatto della nullità delle cose loro o per non sentirla, benché conoscendola, per non essere nella pratica persuasi della total frivolezza delle loro occupazioni qualunque e della totale indegnità della vita ad essere con fatiche e con sollecitudini coltivata, studiata ed esercitata» (*Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, *Opere*, I, p. 856).

La società spinge l'individuo in una direzione opposta a quella della

noia; e anche quando l'individuo è «il più perfetto filosofo in ispeculazione» (*ibid.*, p. 857) e conosce la vanità e la nullità di tutte le cose, non può evitare di comportarsi «come se il mondo valesse pur qualche cosa» (*ibid.*, p. 858) e di trovarsi così in una contraddizione dove «una parte del suo intelletto non combatte coll'altra» (*ibid.*).

Ma la società spinge anche in una direzione diversa da quella del genio: nemmeno il genio può evitare che anche in lui le illusioni tornino a rifiorire – anche lui è costretto a compromettersi “nella pratica” e a mettere il proprio intelletto in contraddizione con se stesso – ; tuttavia egli conosce questo suo essere in contraddizione, e non è semplicemente «il più perfetto filosofo in ispeculazione», perché egli si comprometta totalmente nella pratica della poesia, nel «vero amor» in cui la potenza della poesia è l'«altra radice» (*La ginestra*, v. 153) da cui si dischiude una dimensione sociale diversa dalle «superbe fole» del pensiero religioso-metafisicoepistemico.

L'«umana compagnia» (*ibid.*, v. 129) che si raccoglie attorno al canto del genio non abolisce la società economico-politica. Non è composta dei cantori del mito di *Fedro*, che per amore del canto si dimenticano di mangiare e dopo la morte rinascono cicale; ma si libra al di sopra della società economico-politica come il profumo della ginestra si solleva sul deserto. L'«umana compagnia» del genio non è e sa di non poter essere una società che sia riuscita a liberarsi dalla contraddizione che essenzialmente compete alla società economico-politica. Anche perché tale contraddizione è una forma della contraddizione tra natura e ragione che trova nel genio la sua espressione più radicale. L'«umana compagnia» del fiore del deserto non sostituisce dunque la società di cui parlano i *Pensieri* e non è nemmeno il superamento della contraddizione di tale società. Anzi, la ginestra canta quando ha ormai capito che la contraddizione non corrompe una dimensione limitata dell'essere – quella umana –, ma invade e travolge la totalità stessa dell'essere. Di fronte a questo, che è il culmine della disperazione dell'Occidente, il canto poetico, in quanto «ultimo quasi rifugio», assume una responsabilità infinita, perché canta l'assurdità infinita dell'essere.

XI

LA CONTRADDIZIONE TOTALE

I

L'essere in quanto essere è contraddizione

1. La «contraddizione in natura» (P 4087)

Anche le pagine che i *Pensieri* dedicano nell'autunno del 1823 ai problemi della società si sviluppano dunque sulla base del principio che nella natura «niente è contraddizione» (P 1597, estate 1821): «è certo – si diceva nei *Pensieri* quasi due anni prima – che più facilmente potremo annoverar le arene del mare di quello che trovare una sola contraddizione in qualunque di quelle cose che la natura ha veramente e manifestamente resa necessaria, o destinata all'uso sì dell'uomo, come di qualunque animale, vegetabile ec. (8 Gennaio 1822)» (P 2338).

La svolta avviene quasi d'improvviso nella primavera del 1824, quando Leopardi è impegnato nella stesura delle *Operette morali*. L'ultimo dei "pensieri" dell'11 maggio 1824 – P 4087 – suona così:

Non è forse cosa che tanto consumi ed abbrevi e renda nel futuro infelice la vita, quanto i piaceri. E da altra parte la vita non è fatta che per il piacere, poiché non è fatta se non per la felicità, la quale consiste nel piacere, e senza di esso è imperfetta la vita, perché manca del suo fine, ed è una continua pena, perché ella è naturalmente e necessariamente un continuo e non mai interrotto desiderio e bisogno di felicità cioè di piacere. Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?

Il modo in cui questo testo si chiude è insolito. *Non* si riferisce alla natura *corrotta* e *alienata* per l'irruzione in essa della ragione, della civiltà e della società. Il testo si riferisce, semplicemente, alla «natura». Si è imbattuto in una contraddizione *della natura*, ossia di ciò che prima era stato sempre pensato, e sin dall'inizio, come la dimensione in cui «niente è contraddizione». Ora, invece, è il regno stesso dell'incontraddittorietà ad apparire come contraddizione. La svolta è radicale (NP, II, III, 3-5). «Chi mi sa spiegare questa contraddizione *in natura?*» – questa contraddizione che si trova nella natura in quanto vita, esistenza, amore di sé, volontà di felicità? Non è una contraddizione qualsiasi: coinvolge l'essenza dell'esistenza. L'esistenza, infatti, è «amor proprio», dove la vita (ossia ciò che esiste) vuole la felicità, cioè il piacere; e invece il piacere, forse più di ogni altra cosa, consuma, abbrevia, distrugge e rende infelice la vita. La vita mira a ciò da cui è distrutta. La vita *come tale* è distrutta da ciò a cui essa tende. Il testo si riferisce alla vita come tale, alla natura, non alla vita come natura corrotta.

Questa «contraddizione in natura» ha una struttura analoga a quella per la quale la società è inevitabilmente distrutta dalla disuguaglianza

che essa inevitabilmente produce (cfr. X, IV, 3-4; P 3806-10). Leopardi non rileva l'analogia tra le due contraddizioni, ma proprio la lunga elaborazione della contraddizione della società apre silenziosamente la strada, nei *Pensieri*, alla scoperta che, prima ancora della società, è la natura a costituirsi come contraddizione. Come la società è distrutta e resa infelice dalla stessa disuguaglianza a cui essa inevitabilmente tende e che essa produce, così la natura è distrutta e resa infelice dal piacere a cui essa tende e che essa produce.

Sia pure in modo ancora implicito, il pensiero di Leopardi giunge a vedere che la natura *come tale* è autodistruttiva e causa dell'infelicità delle sue parti: la natura *come tale* è contraddizione esistente, l'assurdo e l'impossibile che tuttavia è esistente e reale: il principio di non contraddizione è falso non più in relazione a una dimensione particolare e derivata dalla realtà, ossia all'essere in quanto invaso dalla ragione, ma in relazione al fondo stesso della realtà, all'essere in quanto essere. L'essere è corrotto non in quanto è invaso dalla ragione. La realtà corrotta è l'essere in quanto essere, e, in questo senso, è la totalità dell'essere.

2. «L'orribile mistero delle cose e della esistenza universale» e la contraddizione

I *Pensieri* renderanno ben presto esplicita questa conseguenza del testo di P 4087. Ma, intanto, il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, composto pochi giorni dopo il testo di P 4087, ne ripropone il tema. L'Islandese dice alla Natura:

Io soglio prendere non piccola ammirazione considerando che tu ci abbi infuso tanta e sì ferma e insaziabile avidità del piacere; disgiunta dal quale la nostra vita, come priva di ciò che ella desidera naturalmente, è cosa imperfetta: e da altra parte abbi ordinato che l'uso di esso piacere sia quasi di tutte le cose umane la più nociva alle forze e alla sanità del corpo, la più calamitosa negli effetti in quanto a ciascheduna persona, e la più contraria alla durabilità della stessa vita. (*Opere*, I, p. 531)

Nell'Islandese Leopardi vede per molti versi se stesso: la consuetudine («io soglio») alla «non piccola ammirazione» esprime come frequenza nel tempo l'intensità di una persuasione recente, la recente «non piccola ammirazione» per la «contraddizione in natura» di cui parla il testo di P 4087. La «non piccola ammirazione» è lo stupore, la meraviglia angosciata del pensiero di Leopardi di fronte all'apparire della contraddizione radicale del regno stesso dell'incontraddittorio. Alla «non piccola ammirazione» per l'assurdità della vita corrisponde la «cosa [...] stupenda» che è la vita nel «Coro di morti».

All'inizio di P 4099-101 del 3 giugno 1824, il testo richiama esplicitamente il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e soprattutto la fine di esso («massime in fine»), rivolta, dice P 4099, all'«orribile mistero delle cose e della esistenza universale», che «non si può meglio spiegare» se non affermando la falsità dei principi supremi della ragione, e soprattutto del principio di non contraddizione:

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà intesa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura.

Poiché l'ultimo capoverso del *Dialogo* descrive la morte e la sepoltura dell'Islandese, la «fine» del *Dialogo*, alla quale si riferisce il testo ora riportato, non può essere che l'ultimo intervento dell'Islandese, che però è la risposta all'ultimo intervento della Natura, rinviante a sua volta al penultimo intervento dell'Islandese e della Natura. Più indietro, c'è il lungo passo, che forma la parte centrale del Dialogo, dove l'Islandese parla dell'infelicità che la Natura arreca all'uomo e per la quale egli si risolve a chiamare la sua interlocutrice «nemica scoperta degli uomini»: «sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere» (*Opere*, I, p. 532).

Dopodiché - e si apre appunto la «fine» del *Dialogo* — la Natura risponde dicendo che il suo agire è cieco, ignora l'uomo e non mira alla sua felicità o infelicità: «Quando io vi ofendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvederei» (*ibid.*, p. 533). Il gioco del divenire non ha alcun senso. L'Islandese, riprendendo il tema della Natura «nemica» e «carnefice» di ciò che essa stessa produce, ribatte mostrando appunto che il divenire della Natura non ha alcun senso: la Natura distrugge ciò che essa stessa ha «invitato» nell'esistenza; distrugge il proprio prodotto, convocato a sua insaputa; distrugge se stessa (il proprio «sangue» e le proprie «viscere»). La Natura che compare in questo dialogo è la natura in quanto tale, non in quanto corrotta dalla ragione (e quindi natura umana). Essa è così lontana dall'uomo, dall'essere «ignara» di tutto e quindi anche delle conseguenze che i suoi processi e rivolgimenti possono avere sull'uomo. Il dialogo mostra l'insensatezza e contraddizione della natura così intesa: essa infonde nell'uomo il desiderio del piacere e, insieme, fa del piacere una forza distruttiva della vita in cui esso consiste. Già per questo, essa è produzione di ciò che la distrugge. Ma anche perché distrugge tutto ciò che essa genera (e quindi è «carnefice» della «propria famiglia» e del suo «sangue» e delle sue «viscere»). Il che vuol dire che è principio della propria distruzione, che all'essenza delle sue parti appartiene il non essere, e quindi è contraddizione e insensatezza assoluta.

Il divenire è l'autodistruzione, priva di senso, dell'esistenza. L'Islandese lo afferma esplicitamente, dopo che la Natura gli ha ricordato che «la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe

parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento» (*ibid.*, p. 534). Se non esistessero distruzione e patimento – dice la Natura – non ci sarebbe produzione, ossia non ci sarebbero divenire e “mondo” – il “mondo” (o l’«universo») essendo il modo in cui di volta in volta si configura il divenire. Ma l’Islandese replica, appena prima di essere annientato:

«Cotesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poich  quel che   distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare   distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell’universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?» (*ibid.*, p. 534).

Nella «vita infelicissima dell’universo» tutte le cose sono distrutte; anche quelle che distruggono sono a loro volta distrutte. L’esistenza   autodistruzione. E non vi   nulla, al di l  dell’esistenza, a cui l’autodistruzione dell’esistenza possa giovare. Il non senso e l’assoluta mancanza di scopo   il volto definitivo dell’esistenza. La domanda dell’Islandese «a chi piace o a chi giova [...]?» rimane senza risposta, perch  non esiste alcuna risposta. Il non senso del «circuitto di produzione e distruzione»   infatti la *contraddizione* della Natura.   appunto questa insensatezza che il testo di *P 4099*, rifacendosi alla «fine» del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, chiama «l’orribile mistero delle cose e della esistenza universale» (*P 4099*) – il mistero che «non si pu  meglio spiegare» che ponendo la falsit  del principio di non contraddizione. «Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?», si chiede Leopardi in *P 4087*. Non si pu  meglio spiegare il «mistero», cio  il non senso, la contraddizione dell’esistenza – dice il testo di *P 4099* – che ponendo la falsit  del principio di non contraddizione, per il quale «non pu  una cosa insieme essere e non essere». Nessun filosofo pu  rispondere alla domanda dell’Islandese, perch  la vita conservata con la morte   autodistruttivit  assoluta, cio  vita alla cui essenza appartiene la morte, essere alla cui essenza appartiene il non essere, contraddizione e insensatezza che non piace e non giova a nessuno. Insieme ai filosofi, infatti, anche la Natura non risponde alla domanda dell’Islandese, e lascia che due leoni allo stremo delle forze lo divorino.

3. *L’essere infelice: verit  e contraddizione innegabile (P 4099-101)*

  vero che in *P 4087* la contraddizione della natura si presenta nella forma della natura come desiderio del piacere che la distrugge, mentre l’inizio di *P 4099* si riferisce soprattutto alla contraddizione che compare alla fine del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cio  si riferisce all’autodistruttivit  della natura; ma l’autodistruzione dovuta al desiderio naturale del piacere   un aspetto dell’autodistruzione della natura. La contraddizione in cui consiste il suicidio umano, di cui parla *P 56*, allarga il proprio dominio e diventa la contraddizione costituita dal suicidio dell’essere in quanto essere.

Il seguito del testo di *P 4099* presenta la contraddizione della «esistenza universale» nella forma – gi  apparsa nei *Pensieri* – dell’unione dell’essere e della infelicit  (cfr. ad esempio *P 3813-15*). E, anche qui, mentre fino al 1824 tale unione   la contraddizione della natura *corrotta* (dalla ragione), ora essa esprime la contraddizione della natura *in quanto tale* (ossia della radice di tutto ci  che esiste, la quale  

pertanto l'«esistenza universale»; giacché, ora, l'infelicità dell'uomo è considerata non come conseguenza dell'irruzione della ragione, e quindi della civiltà, della società, della spiritualizzazione nella natura (ciò non significa che il pensiero di Leopardi venga ad accantonare o addirittura a negare questa forma dell'infelicità, perché la corruzione della natura [in quanto "sistema della natura"] da parte della ragione è un aspetto dell'autodistruttività della natura in quanto gioco senza perché del divenire) ma come implicata dall'essenza stessa della natura in quanto «circuiti di produzione e distruzione», cioè in quanto autodistruttività.

Il non senso, il «mistero della esistenza universale» - e cioè, si dice nel seguito di *P* 4099, della natura a cui si riferisce il *Dialogo della Natura e di un Islandese* — si può spiegare solo dicendo che esso è la contraddizione nella natura («contraddizione naturale»), la contraddizione esistente che implica la falsità del principio che «Non può una cosa insieme essere e non essere». Infatti *l'essere* effettivamente e *l'essere infelice* sono due «verità» innegabili, «certe», evidenti «intorno all'uomo e ad ogni vivente» - ma tra loro contraddittorie. Ogni vivente è *effettivamente*, ed è *infelice* (ed è infelice perché è reso tale non solo dalla ragione, ma prima ancora dalla natura); ma queste due verità sono in contraddizione tra loro. *L'essere infelice* è una contraddizione nei termini stessi, perché l'infelicità è il *non essere*, determinato dalla distruttività che *l'essere* (l'«esistenza», la «natura») rivolge contro se stesso. Dunque i viventi sono cose a cui compete insieme di essere e di non essere:

L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii della nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unito necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo. (*P* 4099-100)

Propriamente, dunque, la contraddizione dell'essere, la sua «contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo», riguarda «l'essere *dei viventi*». Propriamente, in questo testo, l'essere dei non viventi non è contraddizione. Ma — a parte il fatto che il pensiero di Leopardi si trova su un piano inclinato che lo porterà ad affermare esplicitamente l'infelicità *di ogni essere* (cfr. *P* 4174-77, 22 aprile 1826) - la svolta determinata da questi «pensieri» del 1824 riguarda, come si diceva, l'oltrepassamento della prospettiva che vede nella natura la dimensione dell'incontraddittorio. La natura è *già* contraddizione, indipendentemente dal suo alienarsi nella ragione. (Il testo di *P* 4099-101 parla infatti della contraddizione dell'uomo e di «ogni vivente» - parla appunto dell'«essere dei viventi» - e quindi anche dei viventi non corrotti dalla ragione.)

Il nuovo tema della natura come autoannientamento non implica l'abbandono del vecchio tema della natura come vita, esistenza che desidera la felicità e il piacere e che produce il mondo dell'illusione per

ottenerli. L'esistenza - il desiderio della felicità, l'«amor proprio» di cui parla anche *P* 4100, e la conseguente produzione delle illusioni - esce dal nulla e vi ritorna, annientando se stessa. C'è dunque, nell'esistenza stessa, una *distinzione* tra la sua volontà di felicità e il suo annientamento; ma questa distinzione è l'opposizione, la *contraddizione in rerum natura* tra questi due aspetti dell'esistenza, o natura. Si tratta della contraddizione grandiosa («spaventevole» si dice in *P* 4129) tra natura come "sistema" (volontà di felicità) e natura come gioco senza senso del divenire. Allo *scoprimento* di questa contraddizione che considereremo più avanti (cfr. III, 1), il pensiero di Leopardi perviene nella primavera del 1825.

II

Il Sileno

1. *L'infelicità, il male, il non essere*

Il testo di P 4099-101 si sviluppa mostrando altre forme della «evidente contraddizione della natura» (P 4100); ma ribadisce anche in modo autonomo l'equazione di infelicità e di non essere:

Che una tale essenza [l'essenza dell'essere] comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male per sua natura è contrario all'essenza rispettiva delle cose e per ciò solo è male? Se l'essere infelicamente non è essere malamente, l'infelicità non sarà dunque un male a chi la soffre nè contraria e nemica al suo subbietto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente. Chi può comprendere queste mostruosità? Intanto l'infelicità necessaria de' viventi è certa. (P 4100)

Nel suo significato di fondo, il testo dice che l'essere dei viventi, essendo «dannoso a se stesso e suo proprio inimico», è il principio del proprio annientamento: l'essere, come tale, è ciò per cui esso non è, è la causa del proprio non essere; ossia è lo stato originario del proprio non essere, è originariamente il proprio non essere - l'essere è non essere. L'essere è non essere, perché è annientamento di se stesso.

Questo significato di fondo del testo resta determinato dal rilievo che il non essere è «imperfezione» e «male». Il male è infatti ciò che è «contrario all'essenza rispettiva delle cose» (P 4100); e il contrario dell'essenza dell'essere (e dunque di ogni cosa) è il niente: sì che il male è il niente prodotto dall'annientamento, e quindi è l'annientamento. L'«essenza» dell'essere, pertanto, «*comprende* in se una necessaria cagione e principio di essere malamente». L'essere è male; appunto perché è non essere. Ma l'infelicità è male; perché se non fosse male, cioè contraria all'essenza dell'essere, essa appartenerebbe a tale essenza, e dunque sarebbe «bene» - giacché «bene», per qualcosa, è ciò che appartiene all'essenza del qualcosa. Dunque l'infelicità è male, cioè non essere. Dunque, in quanto l'essere è infelice, l'essere è non essere.

Il testo di P 4100 dice che porre come bene l'infelicità è una «mostruosità». Il che significa, daccapo, che è una contraddizione di particolare rilievo. Per non cadere in questa contraddizione si deve dunque affermare che l'infelicità è male, cioè non essere. Ma l'infelicità dell'essere dei viventi è «certa», evidente. Dunque è evidente che l'essere è non essere.

Che l'infelicità sia bene è sì, anch'essa, una contraddizione, ma il

contenuto di questa contraddizione non esiste, ossia è evidente la sua *inesistenza*; proprio per non affermare questa contraddizione evidentemente non esistente (e appunto per questo una «mostruosità») si deve affermare quell'equazione tra infelicità, male e non essere, che conduce necessariamente al riconoscimento *dell'esistenza* già di per sé evidente della contraddizione dove l'essere è non essere.

Se si affermasse la contraddizione evidentemente non esistente sarebbe necessario negare l'esistenza della contraddizione evidentemente esistente, ossia l'infelicità dell'essere, il non essere dell'essere. L'«evidenza» della contraddizione esistente è l'evidenza del divenire. È la fede fondamentale dell'Occidente, che si pone come evidenza, ma che insieme si spinge così a fondo nella decifrazione di se stessa, da porre come contraddizione esistente il proprio contenuto. E questa fede è così potente da spingere nell'inesistenza la contraddizione che consiste nell'affermare che l'infelicità non è infelicità, e che, negando l'esistenza dell'infelicità, nega l'esistenza del divenire, cioè nega il contenuto di tale fede.

2. La contraddizione del Sileno e del divenire

Se il pensiero di Leopardi è lo *sforzo* maggiore che l'Occidente può compiere per scorgere che l'affermazione del divenire dell'essere equivale all'affermazione che l'essere è non essere, tuttavia è pur sempre uno *sforzo*, perché tale pensiero – si è già detto, ma è rilevante la progressiva conferma che i testi forniscono di questa affermazione – vede la contraddizione del divenire perché considera l'essere come *causa* («cagione e principio») del proprio annientamento, e non perché scorga la pura impossibilità che l'essere non sia. Distrutto il Dio immutabile, che è la causa dell'essere e del non essere delle cose divenienti, il pensiero di Leopardi fa ereditare alle cose il carattere della causalità, potenza, attività, energia creatrice e annientatrice, e la contraddizione che riesce a vedere nel divenire è soltanto quella di un essere che sia la causa e l'origine del proprio annientamento. La contraddizione non è che l'essere non sia, ma che l'essere sia la causa del proprio non essere; sì che, prescindendo dal concetto di causa, cioè di una forza che l'essere dirige contro se stesso – dicendo cioè, semplicemente, che l'essere è distruggibile e non «principio di distruzione» (P 365) – nemmeno il pensiero di Leopardi vedrebbe alcuna contraddizione nel semplice uscire dal nulla e ritornarvi da parte dell'essere. Appunto per questo l'affermazione di Leopardi che il non essere dell'essere è contraddizione evidentemente esistente non solo non è, come già si è rilevato, il rovesciamento simmetrico dell'eleatismo, ma nemmeno del pensiero che, al di là del nichilismo dell'Occidente (di cui proprio l'eleatismo è la forma iniziale), scorgendo che il divenire implica il non essere dell'essere, afferma *l'inesistenza del divenire* e scorge, nella variazione del contenuto che appare, il comparire e lo scomparire dell'eterno (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit.; *Destino della necessità*, cit.).

D'altra parte Leopardi, più di ogni altro pensatore dell'Occidente, spinge il proprio pensiero *a ridosso* del riconoscimento che il divenire dell'essere equivale al non essere dell'essere. Al pensiero di Leopardi, infatti, appare ormai come contraddizione esistente la stessa sapienza del Sileno, cioè lo stesso principio incontestabile della ragione, confermato dall'esperienza, che per l'essere dei viventi è meglio non

essere che essere. Come il «bene» di un essere è ciò che è contenuto nell'essenza di tale essere (P 4100), così il «meglio» è ciò che, *piuttosto di* qualche altra cosa, appartiene all'essenza di un essere. Ma è contraddittorio, dice il testo di P 4100, che il non essere, piuttosto che l'essere, appartenga all'essenza dell'essere. È contraddittorio, e tuttavia questa contraddizione è l'evidenza stessa, la stessa realtà evidente, la verità stessa. «Secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?» (P 4100). Nel contesto di P 4099-101, volto a mostrare le «mille contraddizioni» «nella natura» (P 4100), dire che è impossibile comprendere come per i viventi sia meglio non essere che essere equivale a dire che questo esser meglio è contraddizione, e tuttavia, insieme, evidenza ineliminabile e non smentibile, costituendosi essa «secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra».

Infatti il principio del Sileno equivale all'affermazione del divenire (o la presuppone), e gode della sua evidenza, perché dire che per l'essere è meglio non essere che essere equivale a dire *sia* che per l'essere sarebbe stato meglio *rimanere* non essere, *sia* che è meglio *diventare* non essere. L'*essere meglio non essere* equivale al *divenire*, perché anche il caso in cui sarebbe stato meglio non essere prospetta una situazione in cui il divenire consiste nel *rimanere* nel non essere, in quel *rimanere* cioè nella effettualità del non essere che è il momento di "quiete" del divenire.

Il «bene» è ciò che appartiene all'«essenza e natura di un ente»; il «meglio» è ciò che, confrontato con qualcosa che vorrebbe porsi come il bene di un ente, si manifesta come il vero bene di tale ente. Poiché «l'infelicità necessaria de' viventi è certa», è manifesto e certo (ossia è «secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra») che per i viventi è «meglio assoluto» (ossia è il bene che esclude ogni altro presunto bene) non essere piuttosto che essere («secondo tutti i principii della ragione e dell'esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere»). Ma questo vuol dire che il nulla appartiene all'essenza di quell'essere che è il vivente. È manifesto, certo, incontrovertibilmente vero che il nulla appartiene all'essenza dell'ente; e cioè che l'ente è nulla. Ma che l'ente sia nulla è la violazione del principio supremo della ragione, ossia è la contraddizione assoluta, l'assolutamente *incomprensibile*. «Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?» (P 4100). Dunque l'incomprensibile, l'assolutamente senza senso esiste. La sua esistenza è l'evidenza suprema.

Ma, ancora una volta, alla radice di questo tema agisce la convinzione - la fede - che l'ente, uscito dal nulla, è destinato a ritornare nel nulla, e che per l'ente il peggio *assoluto* è il nulla: proprio per questo il «meglio assoluto», per l'ente infelice, è evitare il più presto possibile l'infelicità dovuta al suo esser nulla, ed essere nulla e dunque non più infelice, il più presto possibile.

3. «Scusar la natura»

In questi "pensieri" delle pagine 4099-101 del 3 giugno 1824, tra le «mille contraddizioni» che ora Leopardi vede nella «natura delle cose» (cioè nella «natura assoluta dell'uomo» - P 179 - e dei viventi e non soltanto nella natura «corrotta») ce n'è anche una che egli aveva già in

precedenza avvisata senza trarre le conseguenze che ora scorge in relazione all'«orribile mistero delle cose della esistenza universale». «L'amor proprio – si dice in *P* 4100 – è incompatibile colla felicità, causa della infelicità necessariamente, se non vi fosse amor proprio non vi sarebbe infelicità, e da altra parte la felicità non può aver luogo senz'amor proprio, come ho provato altrove, e l'idea di quella suppone l'idea e l'esistenza di questo.» L'amor proprio è l'esistenza stessa, il fondamento del «sistema della natura» (*P* 181-82). È per l'amor proprio – cioè per «amor del piacere» e della felicità – che l'uomo è *infelice*; d'altra parte è per l'amor proprio che l'uomo è *felice*. La natura stessa è contraddizione.

Ma in *P* 2493-95, del 24 giugno 1822, il rilevamento di questa contraddizione non portava ad affermare l'insensatezza della natura, ma a «scusar la natura» (*P* 2494), perché «sebbene l'amor proprio produce necessariamente l'infelicità (maggiore o minore), la natura non ha però sbagliato nell'ingenerarlo ai viventi, essendo necessario alla felicità». La contraddizione è un «inconveniente [...] inevitabile» che deriva «come tanti altri da una cosa ch'è un bene, e fatta per bene» (*P* 2495), ossia deriva da ciò che è «necessario alla felicità». La natura «non ha sbagliato» a contraddirsi in questo modo, perché questo contraddirsi è «necessario alla felicità».

P 4100 mantiene questo discorso, ma accentuandolo in modo completamente diverso; dicendo cioè che, se l'amor proprio è necessario alla felicità, e d'altra parte è insieme necessariamente la causa dell'infelicità, questa contraddizione della natura conferma l'assurdità e la insensatezza di fondo della natura in quanto tale, inescusabile.

I *Pensieri* presentano anche una distinzione con la quale potrebbero tentare di eliminare la contraddizione dell'amor proprio – la distinzione per la quale la felicità proviene dalla «natura assoluta» (e cioè dall'amor proprio in quanto «natura assoluta»), mentre l'infelicità proviene dalla natura «rispettiva e corrotta» dalla ragione (*P* 179). Ma questa distinzione è accompagnata sin dall'inizio (cfr. *P* 165 sgg.) dalla tesi che l'amor proprio, in quanto è assolutamente amore infinito del piacere e della felicità, produce inevitabilmente sofferenza e infelicità, e li produce in quanto esso è determinazione della natura assoluta dell'uomo, e non in quanto corrotto dalla presenza della ragione; sì che la contraddizione dell'amor proprio compete alla «natura assoluta».

In questo senso, nei *Pensieri* è rintracciabile un atteggiamento intermedio tra quello iniziale, per il quale nella natura (assoluta) «niente è contraddizione», e quello terminale, per cui nella natura tutto è contraddizione, «mostruosità»: l'atteggiamento intermedio consistente appunto nell'affermare che la natura, contraddicendosi, «non ha però sbagliato» (*P* 2494), perché lo scopo del contraddirsi è la felicità dei viventi.

4. Duplice forma della radice dell'infelicità

Sin dall'inizio son presenti nei *Pensieri* due temi contrastanti: il tema che l'infelicità è necessariamente prodotta dall'irruzione della ragione e che quindi «nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo esser felice» (*P* 56); e il tema che nemmeno «nell'ordine naturale», indipendentemente dalla ragione, l'uomo può essere felice, perché il desiderio di piacere e di felicità rimane necessariamente insoddisfatto

P 165 sgg. – la «teoria del piacere» rimane comunque sempre ferma nei *Pensieri*; cfr. P 4126 del 12 marzo 1825). Il rilevamento, cui i *Pensieri* a un certo punto pervengono, che l'infelicità è contraddizione gioca diversamente in rapporto a questi due temi. In rapporto al primo, tale rilevamento ribadisce il principio che nella natura niente è contraddizione; in rapporto al secondo spinge al rovesciamento che si produce in P 4099-101 e per il quale si deve affermare l'«evidente contraddizione della natura» in quanto tale (P 4100), prima ancora del suo esser corrotta dalla ragione.

Per esempio, è in rapporto al primo tema che si sviluppa un “pensiero” come P 364-66, dove si esclude l'inevitabilità dell'avvento della ragione, e dunque dell'infelicità e della contraddizione, perché altrimenti «il sistema della natura» sarebbe «totalmente assurdo e contraddittorio» (e, propriamente, dire che l'infelicità è necessariamente prodotta dalla ragione – primo tema – equivale a dire, o implica che, essendo l'infelicità contraddizione, nella natura niente è contraddizione). Come si è rilevato in P 364-66, che l'infelicità sia contraddizione è già espresso nei termini che compaiono in P 4099-101, ossia vi si dice che l'infelicità è «un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale», perché essa richiede che per l'uomo sia «meglio il non essere che l'essere», che «la sua stessa esistenza rinchiuda, non dirò un germe nè un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa», sì che «la vita ripugna alla vita» (l'amore della vita esclude la vita) e «l'esistenza all'esistenza» (P 365). Ma proprio per questo motivo il testo esclude che l'uomo dovesse essere «inevitabilmente infelice» (P 364), cioè che fosse «destinato» (P 366) all'infelicità del suo «stato presente». Se si affermasse questa destinazione all'infelicità e dunque all'«assurdità» (P 365) si dovrebbe concludere che «il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio» (P 364), che esiste «un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura» (P 365), cioè nell'esistenza in quanto tale. Ma questo è impossibile: la natura in quanto tale, «natura assoluta», non è in alcun modo contaminata dalla contraddizione («niente in essa è contraddizione» – P 1597, 31 agosto-1° settembre 1821); «il male [e l'infelicità] non è colpa della natura» (P 366): è «un errore accidentale» (*ibid.*), dovuto all'accadimento in cui la ragione irrompe nel sistema della natura.

Ma, parallelamente, agisce nel pensiero di Leopardi, e sin dall'inizio, anche il secondo tema, per il quale la natura è desiderio infinito di felicità che non può mai essere soddisfatto; cosicché la natura stessa, in quanto tale, in quanto «natura assoluta», «amor proprio», è causa dell'infelicità. In P 4099-101 questa implicazione tra natura in quanto tale e infelicità vien posta esplicitamente in connessione con la contraddizione che l'infelicità determina nei viventi; e quindi ora è la natura stessa, in quanto tale, a presentarsi come contraddizione evidentemente esistente («l'infelicità necessaria de' viventi è certa», P 4100); «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi», si dice nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, scritto pochi giorni dopo P 4099-101. E la contraddizione è sia che, con l'infelicità, il non essere appartiene all'essenza dell'essere; sia – e questa contraddizione era già indicata in P 2493-94 del 24 giugno 1822, e ripresa in P 4087 e poi in P 4100 – che l'amor proprio è «causa della infelicità» e, *insieme*, della felicità. In P 2493-94 si affermava che è per render l'uomo felice (e sostanzialmente è per *essere* felice) che la natura, contraddicendosi, si costituisce come amor proprio (volontà di vivere e di volere, di felicità, di piacere, di potenza), ossia come ciò che,

oltre che della felicità è causa anche della infelicità – sì che, tenendo conto del suo intento, «si deve scusar la natura». Ma la felicità prodotta dall'amor proprio si lascia travolgere e annientare dall'infelicità che esso stesso produce – giacché anche l'annientamento e la nullità di tutte le cose rende infelici perché si è amor proprio, cioè si desidera essere felici. Appunto per questo in *P* 4087, che l'amor proprio (il «desiderio») produca infelicità e insieme sia condizione della felicità si presenta come una «contraddizione in natura» che non è più da «scusare» ma che è completamente inspiegabile. «Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?»

Ormai, è «nella natura delle cose» che il pensiero di Leopardi scorge «mille contraddizioni», che non sono «apparenti» (*P* 4100), ma la cui esistenza è «certissima» e evidente per noi quanto lo è la verità della proposizione «Non può una cosa a un tempo essere e non essere» (*ibid.*). Questa e quella sono incompatibili. Bisogna cioè rinunciare o a questa o a quella. Ma in entrambi i casi «rinunzieremo alla nostra ragione» (*ibid.*).

Questa superiore contraddizione tra la negazione e l'affermazione dell'esistenza della contraddizione della natura è tolta affermando l'esistenza di questa contraddizione; ma questo togliimento della contraddizione consiste appunto nell'affermare che la natura, e cioè l'ente in quanto tale, è contraddizione – la contraddizione del divenire.

La fede nell'esistenza del divenire è così potente da presentarsi non solo come evidenza e certezza assolute, ma come fede nell'esistenza della contraddizione, e dunque come fede – che peraltro si presenta come evidenza – nella falsità del principio di non contraddizione.

III

La contraddizione tra l'«esistenza» e l'«esistente»

1. La «contraddizione spaventevole»

Dieci mesi dopo la stesura di *P* 4099-101, nel testo di *P* 4127-32 del 5-6 aprile 1825, l'accertamento della contraddizione dell'essere compie un altro passo decisivo: Leopardi scorge ora che la stessa natura come «sistema» – l'«esistenza umana» (nella terminologia di *P* 4128-32) – è in contraddizione con la natura in quanto «gioco» del divenire – «esistenza universale» (in quella terminologia, cfr. *NP*, II, II, 1-2).

Egli non ha mai abbandonato il primo senso della natura per il secondo, ma, ben presto, ha *inscritto* quello in questo (*NP*, *ibid.*, 2). Nessuno dei due può essere eliminato; ma ora viene alla luce che la loro coesistenza è l'esistenza della *forma suprema* della contraddizione, ossia della «contraddizione spaventevole»: «Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non per ciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*» (*P* 4129). (Nella «contraddizione spaventevole» gli stessi termini della contraddizione sono contraddizioni. Il che significa che, dopo l'inserzione di quel primo senso della «natura» nel secondo, quel primo senso appare ad un certo punto come contraddizione – e, in questo modo, altera la propria fisionomia.)

Nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, la Natura e l'Islandese impersonano, rispettivamente, il gioco del divenire («perpetuo circuito di produzione e distruzione») e il «sistema della natura», l'amor proprio – che ormai nell'Islandese è volontà, se non di godere, di non patire. Dire che Leopardi ha abbandonato il primitivo concetto di «natura» per quello più ampio, «cosmico», è come dire che per Leopardi l'Islandese non esiste; ma nell'«ordine delle cose» il rapporto tra la Natura e l'Islandese costituisce la «contraddizione spaventevole». Non è dunque che il pensiero di Leopardi non sappia essere coerente e trapassi da un primo a un secondo concetto di «natura»: è l'«ordine delle cose», cioè l'essere, ad apparire incoerente e contraddittorio al pensiero di Leopardi – per l'incoerenza e contraddizione che appunto esiste tra la natura come sistema e la natura come gioco del divenire.

In *P* 4127-32 la natura come gioco del divenire è chiamata «natura generale», o «universale», «esistenza universale», «esistenza generale». La «natura universale» è la «produzione, conservazione e distruzione dei suoi componenti» (*P* 4130). Producendo il vivente (l'esistenza vivente) la natura produce l'amor proprio, cioè il desiderio del piacere e della felicità, e quindi tutto ciò che è necessariamente implicato dall'amor proprio e che, unitamente ad esso, costituisce il «sistema della natura». La natura, in quanto gioco del divenire, produce la natura in

quanto “sistema della natura”, al quale appartiene l’uomo (e ogni vivente) e che, includendo l’uomo, è il sistema della natura umana. In P 4128-32 la natura, come sistema della natura umana, è chiamata appunto «natura umana», «esistenza umana».

Ora, se il fine della natura o esistenza umana è la felicità, la felicità dell’uomo (e degli altri essenti) non è il fine della natura o esistenza universale – tanto che il piacere consentito ai viventi è «un nulla» rispetto al loro dispiacere (P 4128-29). Questo significa che la produzione del desiderio di felicità (presente in ogni vivente) non ha come scopo la felicità. Ma la produzione del desiderio di felicità è l’esistenza stessa di questo desiderio; sì che l’esistenza stessa del desiderio della felicità non è desiderio della felicità, non ha come scopo la felicità. Ciò che è (il desiderio di felicità è appunto il “ciò che” del “ciò che è”) è tendenza verso qualcosa (la felicità) a cui l’“è” ossia l’essere, l’esistenza di ciò che è, non tende. Nell’esistente, l’esistenza dell’esistente contraddice l’essenza dell’esistente. In P 4128-29, infatti, il rapporto tra «esistenza umana» e «esistenza universale» corrisponde al rapporto tra «uomo» e «sua esistenza»: «Bisogna distinguere [...] il fine dell’esistenza universale e quello dell’esistenza umana o, per meglio dire, il fine naturale dell’uomo e quello della sua esistenza»; e l’«esistenza» è intesa come produzione, da parte della natura universale, dell’uomo, produzione di ciò che è esistenza prodotta; indicando «il fine della sua esistenza [ossia il fine dell’esistenza dell’uomo, che è l’“esistenza universale”], o vogliamo dire il fine della natura nel dargliela», il testo mostra che la “natura” che “dà”, produce, esistenza (la natura come gioco del divenire) è da intendere come l’esistenza dell’uomo, come la «sua esistenza»; e che la “natura”, qui, è l’«esistenza universale», che produce l’esistenza dell’uomo. Ma se «il fine naturale dell’uomo [...] non è nè può essere altro che la felicità, [...] il fine della sua esistenza [...] non è certamente in niun modo la felicità». È quindi «contraddizione spaventevole» il fatto (reale) che l’uomo tenda a qualcosa (la felicità) a cui la sua esistenza non tende.

2. L’“esistenza” e l’“esistente”

Tutto questo diventa completamente esplicito in P 4169 (scritto un anno dopo P 4127-32, l’11 marzo 1826). Vi si dice che la «spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica» è che «l’esistenza non è per l’esistente, non ha per suo fine l’esistente, nè il bene dell’esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso: l’esistente è per l’esistenza, tutto per l’esistenza, questa è il suo puro fine reale. Gli esistenti esistono perché si esista, l’individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l’esistenza si conservi in lui e dopo di lui».¹

Questa «spaventevole» conclusione di tutta la metafisica è appunto la «contraddizione spaventevole» tra la natura come sistema della natura e la natura come gioco del divenire, di cui parla P 4127 sgg. L’*esistente* desidera la propria felicità; l’esistente è “per” l’esistente. Ma l’*esistenza* dell’esistente non è “per” l’esistente, non tende alla felicità dell’esistente, e determina il fallimento del desiderio della felicità (determina tale fallimento, oltre ai motivi indicati dalla «teoria del piacere» – il desiderio infinito di piacere è inevitabilmente delusione, dolore, infelicità – richiamata appunto in P 4128 e che risale ai “pensieri” del 1819 e del 1820). Sì che mentre il fine che sta dinanzi agli

occhi dell'esistente è l'esistente e la sua felicità, il «puro fine reale», cioè il vero fine dell'esistente è invece l'esistenza, la perpetuazione dell'esistenza: «gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui». Non essendo *per* l'esistente, l'esistenza dell'esistente è cioè il principio dell'inesistenza, ossia del non essere dell'esistente. L'esistenza come principio dell'inesistenza dell'esistente è la contraddizione «spaventevole», e tale contraddizione è la «generale, sommaria [cioè che assomma in sé], suprema e terribile conclusione» «di tutta la metafisica».

Questa contraddizione è un altro modo di presentarsi e di esistere della contraddizione costituita dall'«essere, unito all'infelicità» (P 4099): «essere-infelicità, cose contraddittorie» (P 4129). Lo rileva lo stesso testo di P 4129. Che l'esistenza dell'*esistente* non sia per l'esistente e che l'esistente non sia per sé, ma per l'esistenza che è «in lui e dopo di lui», significa che l'esistenza stessa dell'esistente è il principio dell'infelicità e quindi della non esistenza, del non essere dell'esistente – e questa è appunto la contraddizione dell'«essere infelici» («essere-infelicità»). D'altra parte significa anche che l'esistente, nonostante il suo desiderio di felicità, è a sua volta principio della propria *inesistenza*, appunto perché il suo «puro fine reale», e non vagheggiato, non è la sua felicità, ma è l'*esistenza*, che è sì la *sua* esistenza, ma che insieme ne (proprio perché tende ad altro da ciò a cui l'esistente tende) è scissa.

Sia l'esistenza dell'esistente, *sia* l'esistente stesso sono il principio dell'inesistenza, cioè del non essere dell'esistente. Questi due lati esprimono, rispettivamente, il carattere distruttivo del gioco della natura e il fallimento del desiderio di felicità. Il loro carattere complementare è indicato in P 4128-29, dove si dice che *né* l'«esistenza» (il divenire, il gioco della natura), *né* il desiderio di felicità e di piacere (e il testo rinvia alla «teoria del piacere») hanno come fine la felicità dell'uomo e dei viventi; e cioè *sia* l'una *sia* l'altro sono principio dell'infelicità.² Appunto l'incommensurabile prevalere, su quella produttiva, dell'azione *distruttiva* della «natura generale» («esistenza generale») differenzia radicalmente il «perpetuo circuito di produzione e distruzione» della natura dall'«infinita onnipotenza» del Dio a cui si rivolgeva il testo di P 1637 sgg. e dei «pensieri» ad esso connessi (cfr. cap. III). E la prevalenza, nella natura universale, della distruttività sulla produttività provvidente, è espressa, in P 4127 sgg., affermando che «sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione» – sì che il tempo del declino, nel vivente, è molto più lungo della sua crescita – ; e che «lo spazio della conservazione, cioè durata di un animale è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere, cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione» (P 4130).

3. Due distinzioni del concetto di natura

Il rapporto tra «esistenza» e «esistente» (P 4127 sgg., 4169) è dunque il rapporto stesso che sussiste tra la natura come «perpetuo circuito di produzione e distruzione» e la natura come «sistema della natura», cioè come desiderio di felicità, «amor proprio». La distinzione tra questi due sensi della «natura» non va confusa con la distinzione tra «natura assoluta» (P 179) – o «primitiva» (o «prima», Opere, I, pp. 655-56) – e «natura seconda» (*ibid.*), o «corrotta» (P 56, 179) dall'irruzione della

ragione.

La «natura primitiva», in quanto contrapposta alla natura seconda, è il «sistema della natura». Invaso dalla ragione, si corrompe e diviene «natura corrotta»: vede la nullità di tutte le cose e desidera di non essere; e diventa quella contraddizione reale, esistente («principio contraddittorio», *P* 56) che «non può stare in natura», cioè nella «natura primitiva» e, appunto, «non può stare in natura se non corrotta totalmente» (*ibid.*). È, questa, la contraddizione reale che sin dall'inizio viene scorta dal pensiero di Leopardi e che vien posta come reale nella dimensione *limitata* della natura «corrotta» o «seconda», per. salvare la verità del principio di non contraddizione.

Ma poi è la stessa «natura prima» («sistema della natura») a presentarsi nel pensiero di Leopardi come contraddizione reale: l'amor proprio - il desiderio di felicità - è causa dell'infelicità indipendentemente dall'irruzione della ragione. Lo stesso «sistema della natura» è contraddizione reale, reale smentita del principio di non contraddizione.

Nel testo di *P* 4127 sgg. e di *P* 4169, infine, viene alla luce la contraddizione reale tra il «sistema della natura» (l'«esistente») e il «perpetuo circuito di produzione e distruzione», ossia la natura come gioco del divenire, l'«esistenza» dell'esistente.

Diventando consapevole che nell'«esistenza» stessa, o «natura generale», prevale la distruttività che rende infelice l'«esistente» (e non soltanto l'uomo), il pensiero di Leopardi riformula anche il rapporto tra natura, individuo, specie e genere. In *P* 1530-31 (20 agosto 1821) si diceva ancora che «la natura è madre benignissima del tutto, ed anche de' particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degli individui», e che nel «circuito di produzione e distruzione» della natura («ordine naturale») il male e la morte degli individui hanno come fine il «bene del genere, della specie, o del tutto, al quale serve pure talvolta con proprio danno la specie e il genere stesso»). Ma ora (*P* 4128-29, 4133, 4169) questo circuito appare come contraddizione reale, perché in esso la natura («esistenza») è principio dell'infelicità e dell'inesistenza dell'individuo (o «esistente»).

Che il tutto, per esistere, richieda necessariamente la sofferenza e dunque il non essere, l'inesistenza degli individui viventi («anello necessario alla gran catena degli esseri») «è un'imperfezione della natura, e dell'ordine universale, imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale» (*P* 4133); ossia è contraddizione reale, la contraddizione per la quale l'esistenza è principio dell'inesistenza: «La qual contraddizione» - si dice in *P* 4100 - appare «nella essenziale imperfezione dell'esistenza», considerata nella «necessità di essere infelice». L'imperfezione dell'esistenza - cioè la contraddizione reale - non è «accidentale» (come ancora si sostiene in *P* 1079-81), non riguarda la natura in quanto accidentalmente corrotta, ma il rapporto stesso tra la «natura prima» dei viventi e la «natura generale» (o «ordine universale»), cioè il processo del divenire, che dà e toglie l'esistenza a tutti gli esistenti. L'esistenza degli esistenti richiede, in quanto tale, la sofferenza, cioè l'inesistenza degli esistenti. L'esistenza è, in quanto tale, la contraddizione esistente.

Contraddizione «eterna», come eterno è il divenire. «Così - dice il Gallo silvestre - questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi». Come già si è ricordato, Leopardi avverte che «questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza,

che mai non è cominciata, non avrà mai fine» (*Opere*, I, pp. 617, 677-78). L'«arcano mirabile e spaventoso» della contraddizione (o «imperfessione») è eterno, perché esso è l'esistenza stessa universale. Il Gallo silvestre intende dire, in forma iperbolica, «poetica, non filosofica», che se l'arcano dell'esistenza universale dovesse andare nel niente, esso andrebbe nel niente prima di essere compreso - rimanendo, così, contraddizione e imperfessione eternamente irrisolta.

IV

«Cosa arcana e stupenda»: «cosa che non è cosa»

1. «*Tutto è male*» (P 4174, 2° capoverso)

Il testo di P 4169 incomincia facendo ancora riferimento all'uomo e agli «altri animali». Ormai Leopardi vede che la contraddizione non avvolge soltanto la natura corrotta dalla ragione, ma la natura in quanto tale; e tuttavia alcune cadenze del testo dei *Pensieri* di questo periodo, P 4169 incluso, lasciano intendere che la contraddizione della natura riguarda la natura *vivente*. Eppure il pensiero di Leopardi dispone ormai da tempo degli elementi che gli consentono di affermare che contraddittoria non è soltanto la natura vivente, ma la natura in quanto esistenza “universale”: *l'essere in quanto essere* è la smentita del principio di non contraddizione. *Ogni* essere è contraddittorio: mostra la falsità di tale principio.

Quando il testo di P 4174-77 (scritto poco più di un mese dopo P 4169, il 22 aprile 1826) lo dice esplicitamente, dice dunque qualcosa che i *Pensieri* avrebbero potuto affermare già in P 4099-101 (cfr., in questo capitolo, 1, 3), che risale al 3 giugno 1824:

Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto, ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi (P 4175).

L'inizio del testo di P 4133-34, scritto un anno prima, suonava invece ancora così: «Tutta la natura è insensibile, fuorché solamente gli animali. E questi solo sono infelici, ed è meglio per essi il non essere che l'essere, o vogliamo dire il non vivere che il vivere. Infelici però tanto meno quanto meno sono sensibili (ciò dico delle specie e degli individui), e viceversa».

Il passo di P 4175 qui sopra riportato è immediatamente seguito dalla descrizione del «giardino di piante, d'erbe, di fiori», dove tutto «è in istato di *souffrance*». Ma, appunto, «tutto» è «tutta quella famiglia di vegetali». Non è dunque la descrizione del giardino a motivare l'affermazione che “tutti gli esseri sono infelici”. Né Leopardi intende estendere a ogni essere la categoria del “vivente” o della “sensibilità”.

Il testo di P 417-477, a cui appartiene il passo di P 4175, qui sopra riportato, ha una struttura complessa. Incomincia così:

Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo

è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, nè diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere: non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. Ma questa imperfezione è una piccolissima cosa, un vero neo, perché tutti i mondi che esistono, per quanti e quanto grandi essi sieno, non essendo però certamente infiniti nè di numero nè di grandezza, sono per conseguenza infinitamente piccoli a paragone di ciò che l'universo potrebbe essere se fosse infinito; e il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone dell'infinità vera, per dir così, del non esistente, del nulla.

2. «Questo sistema» (P 4174,3° capoverso)

Ma subito dopo Leopardi sembra prendere le distanze da questo discorso (o «sistema»): «Questo sistema, benché urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che *tutto è bene*. Non ardirei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?». E aggiunge: «Si potrebbe esporre e sviluppare questo sistema in qualche frammento che si supponesse di un filosofo antico, indiano ec.».

Orbene, si tratta di non perdere di vista che «questo sistema» è precisamente il “sistema” di Leopardi, e che ciò da cui egli prende le distanze è soltanto la tesi che «l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili». La presenza del condizionale («Questo sistema [...] *sarebbe* forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope») non significa che Leopardi stia parlando di una prospettiva da cui prende le distanze, ma indica la plausibilità di tale “sistema” – il riscontro che esso potrebbe avere nell'uomo contemporaneo, qualora fosse «esposto» e «sviluppato» (per esempio «in qualche frammento che si supponesse di un filosofo antico, indiano», in modo simile a ciò che Leopardi avrebbe incominciato a fare, qualche anno più tardi, nell'inno *Ad Arimane*). Se fosse «esposto» e «sviluppato», «sarebbe [...] più sostenibile di quello di Leibnitz e di Pope», «benché urti le nostre idee» (che palesemente non sono quelle di Leopardi, ma le idee della tradizione metafisico-cristiana, che egli critica, e per la quale il vero fine dell'universo è il bene).

Che, poi, dell'universo esistente non si possa affermare che sia senz'altro il peggiore degli universi possibili, è in linea con l'esclusione di ogni verità assoluta e col carattere infinito della possibilità (P 1645-46, cfr. cap. III): «chi può conoscere i limiti della possibilità?».

Il testo, certamente, dice che «questo sistema» «sarebbe *forse* più sostenibile» di quello di Leibniz. Ma il «forse» non allude a una presunta presa di distanza da «questo sistema»: Leopardi intende dire che, qualora esponesse e sviluppasse il proprio sistema, ormai culminante

nell'affermazione che «tutto è male», esso, benché urti la convinzione dominante del bene come fine dell'universo, potrebbe *forse* riuscire più *convincente* («sostenibile»), per l'uomo contemporaneo, della tesi (che già aveva attivato le critiche di Voltaire) che tutto è bene. «Forse più sostenibile» non significa che forse esso (considerato come diverso dal sistema di Leopardi) è più vero di quello leibniziano; ma che esso (che è proprio quello di Leopardi) potrebbe forse risultare più convincente di quello di Leibniz, nonostante i pregiudizi che la tradizione metafisico-cristiana nutre intorno al fine dell'universo.

3. P 4174 e la fondazione della contraddittorietà del tutto

«Tutto è male.» Che questa affermazione esprima il pensiero di Leopardi, risulta non solo dagli elementi che dal 1824 Leopardi sta portando alla luce, ma anche dal modo in cui si sviluppa il discorso in P 417-477. Dopo aver indicato in che modo potrebbe essere esposto «questo sistema», il testo aggiunge:

Cosa certa e non da burla si è che l'esistenza è un male per tutte le parti che compongono l'universo (e quindi è ben difficile il supporre ch'ella non sia un male anche per l'universo intero, e più ancora difficile si è il comporre, come fanno i filosofi, *Des malheurs de chaque être un bonheur général* Voltaire, *Épître sur le désastre de Lisbonne*. Non si comprende come dal male di tutti gl'individui senza eccezione, possa risultare il bene dell'universalità; come dalla riunione e dal complesso di molti mali e non d'altro, possa risultare un bene). Ciò è manifesto dal veder che tutte le cose al lor modo patiscono necessariamente, e necessariamente non godono, perché il piacere non esiste esattamente parlando. Or ciò essendo, come non si dovrà dire che l'esistere è per se un male? (P 4175)¹

È «certo» e «manifesto» che l'esistenza, in tutte le sue parti, e dunque per se stessa, cioè in quanto tale, è male. Ma questa affermazione esprime appunto il contenuto di quella prima parte («Tutto è male ecc. ecc.») di P 4174-77 che il testo aveva qualificato come «questo sistema» e che è il «sistema» stesso di Leopardi.

Relativamente alla *fondazione* del proprio contenuto, P 417-477 non aggiunge nulla ai «pensieri» dedicati alla contraddizione della natura in quanto tale nel 1824 (P 4099-101), nel 1825 (P 4127-32, 4133-34), e in P 4169 (anch'esso del 1826). P 417-477 - che Leopardi, nel suo «indice» annovera sotto la voce «contraddizioni e mostruosità evidenti e orribili nel sistema della Natura e della esistenza» - afferma sì per la prima volta in modo esplicito che *tutti* gli esseri, cioè gli esseri in quanto esseri, l'esistenza in quanto tale, sono contraddizioni; ma rende esplicita un'affermazione che ha già ricevuto nei *Pensieri* la propria fondazione.

«Tutto è male», si dice all'inizio di P 4174-78. La fondazione di questo asserto è già stata data in P 4100 dove si rileva che il male è male perché «per sua natura è contrario alla essenza» delle cose, e che l'infelicità dei viventi è male, perché è principio della distruzione e del non essere dell'ente infelice; e il non essere è «contrario» all'essenza dell'ente. L'esistenza dell'infelicità è dunque l'esistenza della

contraddizione per la quale l'ente – infelice – è non essere. L'ente infelice è il principio del proprio annientamento: all'essenza dell'ente appartiene il non essere dell'ente (giacché il male dell'infelicità non è il semplice non essere in quanto tale, ma è il non essere dell'essenza, il non essere che intacca e annienta l'essere). E fin qui la contraddizione si è estesa dall'uomo al vivente.

Ma l'infelicità dei viventi implica che la stessa «esistenza universale» sia coinvolta nella più ampia e onniavvolgente contraddizione tra «esistenza umana» (o vivente) e «esistenza universale», indicata in *P* 4127 sgg. Nella parte – nel vivente – l'esistenza tende infatti verso qualcosa, la felicità, a cui l'esistenza non tende in quanto essa è la totalità dell'esistenza. Col linguaggio di *P* 4169, la stessa «esistenza» dell'esistente non ha come fine il fine a cui tende l'«esistente». Ora, anche se in *P* 4127 sgg. l'«esistente» che viene considerato è l'uomo (o il vivente), questa contraddizione non coinvolge più soltanto quella parte del tutto, che è il vivente, ma coinvolge il rapporto che il tutto ha con questa sua parte, sì che ormai è il *tutto* (il «gran tutto», *P* 4134) a presentarsi come contraddizione.

In *P* 4127 sgg., inoltre, il rilevamento di questa contraddizione ha una forza maggiore di quanto appaia a prima vista, perché vi si dice che l'infelicità del vivente è connessa alla distruttività che l'«esistenza universale» esercita, in quanto cerchio di «produzione, conservazione e distruzione» – non solo sui viventi ma su tutti i «suoi componenti». Per *ogni* esistente, esistere significa appartenere al «perpetuo circuito di produzione e distruzione», che per ogni esistente si conclude con l'«eternità del suo non essere» (*P* 4130). L'esistenza implica necessariamente il nulla dell'esistente. L'esistenza dell'esistente è l'annientamento dell'esistente. In quanto unito alla propria esistenza, l'esistente è unito al principio della propria distruzione. Poiché l'esistenza è produzione e distruzione, l'esistenza, in quanto tale, implica il non esistere. La contraddizione che nel vivente sussiste tra essere e infelicità (*P* 4099 sgg.), perché l'infelicità è principio del non essere del vivente, si estende quindi a ogni esistente, perché l'esistenza stessa dell'esistente è il principio del non essere di ogni esistente. Il *tutto* è contraddizione; cioè «male», perché all'essenza di ogni ente appartiene ciò che le è contrario, quel principio di distruzione dell'ente che è il male. «Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose [cioè nel tutto] e nel modo dell'esistenza [cioè nella parte], contraddizione spaventevole; ma non per ciò men vera.»

In *P* 4133-34 questa contraddizione del tutto, si è visto, viene diversamente rilevata: «gli enti sensibili» (cioè viventi), che «sono per natura enti *souffrants*», sono «un anello necessario alla gran catena degli esseri», perché senza la loro sofferenza e annientamento non potrebbe costituirsi l'eterno circuito della produzione e della distruzione. Ma «questa loro necessità [ossia il loro essere “un anello necessario”] è un'imperfezione della natura, e dell'ordine universale, imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale» come invece pensa Rousseau, perché all'essenza del tutto – all'essenza della totalità dell'esistenza – è unita necessariamente la sofferenza e la distruzione, cioè l'inesistenza. L'esistenza *in quanto tale* implica necessariamente l'inesistenza, il nulla. L'esistenza *in quanto tale* è contraddizione. L'«imperfezione della natura e dell'ordine universale» è appunto questa contraddizione.

Rousseau (cfr. *P* 4510-11) pensa che il *souffrant* (*l'être qui souffre*) sia l'uomo, e che, tolto l'uomo, nella «Natura» «tutto è bene» (*Pensées*, II,

200). Leopardi, anticipando anche qui Nietzsche, mostra che la sofferenza è un «anello necessario» del divenire; e che proprio per questo l'esistenza in quanto tale è contraddizione, per la quale l'ente - infelice - è non essere. L'ente infelice è il principio del proprio annientamento: all'essenza dell'ente appartiene il non essere dell'ente.

4. «Le cose che non son cose»

Il testo di P 4174-77 rende dunque pienamente esplicito il risultato a cui il pensiero di Leopardi era già pervenuto. Tutto è male perché l'esistenza implica necessariamente l'inesistenza di tutto ciò che esiste; perché l'esistenza del tutto richiede l'inesistenza di ogni parte («perché tutte [le cose] si distruggono scambievolmente, tutte periscono», P 4258); perché l'inesistenza appartiene all'essenza di ogni esistente. «Che ciascuna cosa esista è un male» (P 4174). E poiché «l'esistente è per l'esistenza», cioè per la propria distruzione e per il proprio non essere, «ciascuna cosa esiste per fin di male», «il fine dell'universo è il male» (*ibid.*). Ogni esistente è male, perché è la contraddizione esistente in cui il non essere appartiene all'essenza dell'essere. Quindi «non v'è altro bene che il non essere: non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose» (*ibid.*). Il togliimento della contraddizione in cui consiste il male, cioè in cui consiste l'essere in quanto essere, è il nulla, le cose che non son cose. Il nulla - sia come annientamento dell'essere, sia come nullità originaria di ciò che poi viene ad essere o di ciò che sarebbe potuto essere e non è stato - è l'unico togliimento possibile della contraddizione in cui consiste l'essere.

Appartiene alla *grandezza* del nichilismo di Leopardi il non rendersi conto che il nulla, in cui dovrebbe essere tolta la contraddizione dell'essere, è la *contraddizione* più radicale: la contraddizione delle cose che *non sono cose*; delle cose che sono *non cose*; dell'essere che è *non essere*. Giacché se il male non è il semplice non essere, non è il semplice nulla, ma è il non essere che intacca l'essere, il non essere che appartiene all'essenza dell'essere, d'altra parte, quando - nella fede che il divenire esiste - l'annientamento dell'essere è compiuto, o quando l'essere si trattiene nel niente, e si ritiene che, con ciò, la contraddizione dell'essere sia tolta, e rimanga finalmente l'unico bene possibile, cioè il nulla, ebbene questo nulla ripropone in sé la contraddizione di cui dovrebbe essere il togliimento, e la ripropone nella forma più radicale e essenziale: appunto perché questo nulla, a cui si è ridotto l'essere, non è un semplice nulla, ma è *cosa* che è *non cosa*, *essere* che è *non essere*. Il nichilismo estremo di Leopardi, che vede nel nulla il superamento della contraddizione - e cioè del male, dell'infelicità, della sofferenza -, non può liberarsi dalla contraddizione dell'essere. Come risultato dell'annientamento, il nulla non è semplice e puro nulla, ma è *essere* che è divenuto *nulla*, ossia è *essere* che è *nulla*, identità di essere e nulla.

Al di fuori del nichilismo dell'Occidente - dunque al di fuori della fede che nel pensiero di Leopardi si esprime nel modo più radicale - il destino della verità è l'apparire del senso autentico della contraddizione del divenire (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit.) - del senso, cioè, che è essenzialmente diverso dai diversi modi in cui i pensatori dell'Occidente - soprattutto Hegel e Leopardi - affermano la contraddizione del divenire (cfr. E. S., *Tautôtès*, cit.). Ma tra i pensatori dell'Occidente Leopardi è quello che più si avvicina al senso autentico

della contraddizione del divenire. Egli *rimane* un pensatore dell'Occidente, e anzi il più radicale, perché – essendo l'esistenza del divenire, (anche) per lui, l'evidenza suprema – la contraddizione del divenire non è ai suoi occhi ciò per cui si deve negare l'esistenza del divenire, ma ciò per cui si deve affermare che l'esistenza, in quanto tale, è contraddizione, negazione evidente e incontestabile del principio di non contraddizione. È il pensatore più radicale dell'Occidente, anche perché, per lui, si è visto, l'unico togliimento possibile della contraddizione in cui consiste l'esistenza in quanto tale – cioè l'unico "bene" possibile, l'unica cosa "buona" – è la non esistenza dell'esistenza, il *nulla* in cui l'essere ritorna e da cui esce: «le cose che non son cose»; ma il nulla dell'essere – l'essere che è non essere, la cosa che è non cosa, il nulla in cui si trova l'ente prima (o invece) di essere e dopo essere stato – è la forma estrema della contraddizione, è l'*essenza del nichilismo* dell'Occidente, il contenuto che il nichilismo non può scorgere senza cessare di essere tale. Questa essenza è, in forma estrema, la contraddizione di cui essa, nel pensiero di Leopardi, dovrebbe essere il togliimento.

All'interno del nichilismo, comunque, il testo di *P* 4174 può essere inteso come l'unica risposta possibile alla domanda lasciata senza risposta in *P* 4100: «secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi [ma ormai Leopardi può dire: "a tutti gli enti"] il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?». La risposta di *P* 4174 è che il nulla è il "meglio", ossia il vero "bene" per ogni ente, perché toglie la contraddizione in cui l'essere implica, in quanto tale, il non essere, la distruzione, l'annientamento, la sofferenza, l'infelicità. Il puro nulla è "meglio" del nulla che divora l'essere. Ma, si ripeta, il puro nulla è l'illusione del nichilismo, perché il nulla in cui l'essere ritorna e da cui esce, non è puro, ma è il nulla-dell'essere, l'essere-che-è-nulla, la cosa-che-è-non-cosa. Sì che nella domanda di *P* 4100 – come può il nulla, ciò che non è, esser meglio di qualche cosa – può trasparire il presentimento che ad essa *non* si può dare risposta, perché ciò intorno a cui essa domanda è la contraddizione assoluta dell'essenza autentica del nichilismo. Nell'atmosfera del presentimento anche l'affermazione di *P* 4174 che l'unico "bene" è il nulla può essere intesa come il presentimento che, per ciò che esiste, il nulla *sarebbe* l'unico bene possibile, l'unico togliimento possibile della contraddizione, *se non fosse che* la contraddizione che il nulla sia meglio di qualche cosa non è semplicemente la contraddizione indicata dal pensiero di Leopardi, ma è la contraddizione autentica dell'essenza del nichilismo. Il nulla in cui dice di trovarsi il coro dei morti del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* non è la cristallina presenza del puro nulla, ma la sottile inquietudine del nulla a proposito del quale non si può comprendere come esso sia "meglio" che qualche cosa, perché questo esser meglio è lo stesso divenire dell'essente.

5. «Dal mal essere» di tutte le parti non può scaturire il «ben essere del tutto»

La radice e l'anima di ogni infelicità e di ogni male è l'appartenenza del non essere all'essenza dell'essere – ma il non essere appartiene all'essenza di ogni essere. Non solo l'uomo e i viventi, ma anche «tutti gli altri esseri» – e non solo gli individui, «ma le specie, i generi, i regni,

i globi, i sistemi, i mondi» – sono infelici, «infelici di necessità». «L'esistere è per sé un male» (P 4175) – la totalità dell'esistenza è male – perché «non si comprende», ossia è assurdo, che dall'infelicità e dal male delle parti del tutto «possa risultare il bene dell'universalità», cioè del tutto (*ibid.*). La protesta di Ivan Karamazov contro un mondo in cui dall'infelicità dei singoli scaturisca la felicità universale ha qui il proprio fondamento. Il tutto non può contenere qualcosa di diverso da quel che c'è nelle parti. Si tratta, certamente, di un concetto non speculativo e non organicistico della totalità. Ma la tesi che il tutto è diverso dalla giustapposizione delle parti presuppone l'esistenza di un *nesso necessario* tra di esse – giacché è per il loro trovarsi all'interno di tale nesso che le parti, in quanto così riunite, sono qualcosa di diverso e di superiore all'insieme in cui esse si trovano isolate le une dalle altre. Ma aprendo la strada del pensiero contemporaneo, che mostra l'impossibilità di ogni *epistème*, cioè di ogni sapere incontrovertibile e di ogni nesso necessario, il pensiero di Leopardi distrugge il fondamento della connessione speculativa e organicistica della totalità. L'oltrepassamento di ogni *epistème* implica necessariamente l'isolamento di ogni parte dalle altre, e dunque che il tutto non possa contenere qualcosa di diverso dalle parti che vanno via via uscendo e ritornando nel nulla – «il qual tutto non esiste altrimenti, nè altrove che nelle parti; poiché la sua esistenza, altrimenti presa, è una pura idea o parola»; sì che «dal mal essere di *tutte* le parti» non può risultare «il ben essere del tutto» (P 4258). Come l'«esperienza» del divenire implica la negazione di ogni *epistème* e di ogni contenuto epistemico, così tale esperienza (cioè «che noi sappiamo», *ibid.*) esclude che sia «verisimile», cioè possibile che «dal mal essere di *tutte* le parti risulti il ben essere del tutto», o che vi sia qualcosa a cui il male di tutto ciò che perisce risulti un bene, o qualcosa che sia «buono assolutamente e per se» («bontà assoluta e per se», *ibid.*). Le cose «che noi sappiamo» non solo non autorizzano queste supposizioni, ma tolgono loro ogni verosimiglianza e possibilità, cioè le rendono assurde. Non può esistere una bontà assoluta, cioè un essere, in cui la contraddizione dell'esistenza sia tolta.

Quando in un testo come P 4257-58, del 21 marzo 1827, si dice che non abbiamo «dati sufficienti per conoscere se le cose dell'universo sien veramente buone o cattive», non si intende dunque ammettere la possibilità che le cose in se stesse siano diverse da come appaiono a noi: si intende negare la validità del ragionamento per il quale il male sembra male a noi, ma «non è veramente» – un ragionamento scorretto, dice il testo, perché allo stesso titolo si potrebbe dire che il bene che ci sembra bene non lo è veramente (P 4258).

Che il tutto sia male e contraddizione non è un problema, perché non è un problema ma è l'evidenza originaria che tutte le cose che conosciamo «si distruggono scambievolmente, tutte periscono» (*ibid.*), e in base a questa evidenza è necessario escludere ogni ente eterno, cioè si deve affermare che in questo, come in ogni possibile universo, ogni ente perisce (e quindi è contraddizione e male) e che quindi l'unico infinito e l'unico eterno possibile è il processo del perire, ossia il male, la contraddizione dell'esistenza. (Problema rimane invece, in P 4257-58 come in P 4174-77, se «l'universo esistente» sia «il peggiore degli universi possibili»: rimane un problema perché, come si dice al termine di P 4174, non esistono «limiti della possibilità» che abbiano valore assoluto e siano invalicabili – ossia, daccapo, non esiste un'*epistème* in cui tali limiti possano essere indicati.)

L'infinità e eternità del processo del perire (il «perpetuo circuito di produzione e distruzione») non significa l'infinità e eternità di una "cosa" o di un "ente" (P 4177-78, 4181-82; maggio-giugno 1826), ma che ci sarà sempre qualcosa di finito a essere prodotto e distrutto, a uscire e a ritornare nel nulla («il finito è sempre stato e sempre sarà», P 4181) - dove la stessa infinità del nulla, «in mezzo» a cui sporge provvisoriamente il finito, non è qualcosa, cioè «non esiste nè può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio, ma che è pure una qualità propria ed inseparabile dalla idea e dalla parola nulla, il quale pur non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua» (P 4181-82). La "materia" eterna del *Frammento apocrifo* è appunto l'infinito processo del perire; è l'"esistenza" stessa, cioè la stessa contraddizione. E non è nulla di diverso dal divenire degli enti finiti, giacché «l'idea» (o il «nome») di «materia» è «anch'essa astratta», cioè «esprime collettivamente un'infinità di oggetti, tra se differentissimi» e, proprio perché esprimibili «collettivamente», isolati (P 4207). E lo «spirito» non solo non riesce ad essere esistenza, materia - *ibid.* - e quindi contraddizione, ma è un «fatto» che il tratto essenziale dello spirito, cioè il pensiero, è un atto della materia: un fatto che non ha bisogno di essere provato (P 4252). Dire che la materia pensa è un aspetto della negazione di ogni ente eterno. Che la materia pensi significa che l'esistenza, finita e contraddittoria, pensa.

V

Il crollo del pensiero di Leopardi come crollo del nichilismo

1. Il crollo della contrapposizione di natura e ragione

In quanto produzione e distruzione di tutto ciò che esiste, la natura è «essenzialmente, regolarmente e perpetuamente persecutrice e nemica mortale di tutti gl'individui d'ogni genere e specie, ch'ella dà in luce», ossia di tutto ciò che esiste (P 4185-86). L'esistenza è «nemica mortale» di se stessa. Essa «include il male nell'ordine» stesso secondo cui essa si costituisce (P 4511, maggio 1829), include il male nella propria essenza e «fonda l'ordine nel male», cioè nella contraddizione – contrariamente, ormai, a Rousseau (*Pensées*, II, 200), per il quale il male è nell'uomo che agisce e che soffre, cioè nel disordine che l'uomo introduce nell'ordine della Natura. E a Rousseau Leopardi replica dicendo appunto che «il veder che il male è nell'ordine, che esso ordine non potrebbe star senza il male, rende l'esistenza di questo inconcepibile» (*ibid.*), cioè contraddittoria, assurda. «Il disordine varrebbe assai meglio: esso è vario, mutabile; se oggi v'è del male, domani vi potrà esser del bene, esser tutto bene. Ma che sperare quando il male è *ordinario*? dico, in un ordine ove il male è *essenziale*?» Non c'è speranza, perché il male è essenziale all'essere in quanto essere.

Il pensiero di Leopardi giunge dunque a scorgere (con uno sguardo del tutto estraneo a Rousseau e all'intera tradizione occidentale) che la distruzione dell'essere – e quindi la contraddizione in cui tale distruzione consiste – non si limita alla distruzione della natura originaria dell'uomo, compiuta dalla ragione – alla distruzione per la quale si costituisce l'ambito della «natura corrotta» –, ma si estende alla totalità dell'essere: ogni essere ha in sé il principio della propria distruzione, ogni esistente, e la totalità dell'esistenza, è contraddizione. La natura stessa, come gioco del divenire, è autodistruzione. E come la ragione «ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge» (P 1858), così la natura, in quanto gioco del divenire (o «natura universale»), ha bisogno di ciò che essa distrugge, deve cioè produrre ciò che essa distrugge.

Prima di scorgere la distruttività e contraddizione della natura universale, il pensiero di Leopardi scorge la distruttività – l'autodistruttività – e contraddizione del “sistema della natura”, dove la vita è distrutta dal piacere di cui essa ha bisogno, e cioè dove il desiderio del piacere è a sua volta autodistruttivo, ossia contraddizione. Ma proprio perché estende alla totalità dell'esistenza la distruttività e contraddizione prodotta dalla ragione, il pensiero di Leopardi non si dimentica della distruttività e contraddizione della ragione – anche se in quell'estendimento l'attenzione rimane concentrata sull'assurdità, insensatezza e contraddizione della natura universale, cioè

dell'esistenza in quanto tale. Al carattere distruttivo della ragione e di tutto ciò, che si sviluppa da essa («progresso dello spirito umano», politica e società - e quindi, anche se questo testo non li menziona, il suicidio e la guerra) si riferisce infatti, esplicitamente, il testo di P 4192-93, del settembre 1826. Come il tema della ragione annientante si inserisca nel tema del gioco annientante della natura è mostrato ne *Il nulla e la poesia* (NP, X, 1, 3; X, III).

Ma al di là dell'intenzione di Leopardi di tener fermo l'intero sviluppo del suo pensiero, la tesi che la contraddizione investe l'esistenza in quanto tale (cioè sia la natura dell'uomo - il "sistema della natura" -, sia la natura universale, il gioco del divenire) *scalza* il grande tema della contrapposizione di natura e ragione. La stessa grandezza e potenza del pensiero di Leopardi provoca il crollo. Crolla, per la sua stessa grandezza e potenza, l'essenza dell'Occidente - l'essenza del nichilismo. Il suo crollo è l'impossibilità di essere ciò che intende essere.

Nel pensiero di Leopardi, infatti, il fondamento ultimo dell'impossibilità che la ragione sia natura è il principio che la ragione è contraddizione, ma non la natura. Irrompendo nella natura dell'uomo e rendendo l'uomo un essere ragionevole, cioè un essere infelice, la ragione trasforma l'uomo in una contraddizione, in una impossibilità, in un assurdo esistente: in una «natura corrotta» che si differenzia dalla natura in quanto tale, libera dalla contraddizione. In base a questo principio, l'accadimento della ragione e della infelicità è *accidentale*, cioè non appartiene all'essenza della natura umana. Se appartenesse a tale essenza, «il sistema della natura e delle cose» sarebbe «totalmente assurdo e contraddittorio» (P 364). E poiché tale sistema non è assurdo e contraddittorio, la ragione, l'infelicità, il male sono accidentali rispetto alla natura che protegge l'uomo con l'illusione. Ma ora il pensiero di Leopardi giunge a scorgere proprio che il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio; e quindi viene a svanire l'accidentalità della ragione, l'impossibilità che la ragione appartenga all'essenza della natura umana.

In altri termini, sin dall'inizio Leopardi pensa che l'unione tra natura e ragione apra una dimensione dove la contraddizione è reale (e che dunque là dove sia la natura sia la ragione raggiungono il culmine della potenza - cioè nel genio, nell'unione di poesia e di verità -, anche la contraddizione si presenti nella sua forma estrema). Ma quando il pensiero di Leopardi giunge all'affermazione che non solo la ragione, ma l'esistenza in quanto tale, e dunque anche e già la natura originaria dell'uomo, sono contraddizione, non può più affermare che l'esistenza della contraddizione è determinata dall'unione di natura e ragione. Nonostante la sua intenzione, quindi, non può più affermare che l'uomo, per natura, non è male. Infatti, il motivo per il quale il pensiero di Leopardi afferma che la società è contro natura è che la società - che è un prodotto della ragione - è essenzialmente autodistruttiva; ossia è contraddizione esistente, e quindi non può appartenere alla natura - in cui non può essere presente alcuna contraddizione - , ma le è contraria. E questa motivazione crolla quando si afferma che la natura stessa è contraddizione. Quindi crolla anche l'intera tematica del carattere innaturale della società: se l'essere in quanto essere è autodistruttivo e quindi contraddizione esistente, come non si può più affermare che la ragione è contro natura perché è autodistruttività e quindi contraddizione, così non lo si può più affermare della società.

2. Il crollo della distruzione dell'epistème e dell'eterno

Ma il crollo della forma storica più radicale dell'essenza del nichilismo è ancora più rovinoso. Il pensiero di Leopardi è la forma più radicale del nichilismo dell'Occidente, e in esso viene raggiunta la linea più avanzata della coscienza che il nichilismo può avere di se stesso. A questa radicalità e a questo porsi sulla linea più avanzata dell'autocoscienza e del nichilismo appartiene soprattutto l'affermazione che l'evidenza del divenire (e dunque del dolore, dell'infelicità, del male) è l'evidenza dell'esistenza della contraddizione - l'evidenza che l'esistenza è contraddizione. Ma a tale radicalità appartiene anche la negazione di ogni verità incontrovertibile e di ogni ente eterno e immutabile: in base al grande principio che, se l'eterno esistesse, anticiperebbe ciò che sorraggiunge nel divenire del mondo, cioè il divenire non potrebbe esistere, cioè il nulla da cui le cose provengono sarebbe trasformato in un servitore dell'essere e dunque in un essere (cfr. E. S., *Destino della necessità*, cit., cap. II). Se al di sopra del divenire esistesse l'eterno, il nulla sarebbe essere; e poiché il nulla non è l'essere, l'eterno non esiste. È, questo, il principio fondamentale - ma anche prevalentemente implicito - della filosofia contemporanea. Infatti il divenire dell'essere implica necessariamente la differenza e anzi l'opposizione tra l'essere di ciò che è, quando è, e il nulla di ciò che ancora non è e di ciò che ormai non è più; implica che l'essere *non sia* il nulla. Cancellare questa opposizione significa cancellare il divenire. La fede nel divenire implica necessariamente la fede nell'opposizione tra essere e nulla. L'"evidenza" del divenire è l'"evidenza" di tale opposizione.

Ma quando giunge ad affermare che l'esistenza della contraddizione è evidente, e anzi è l'evidenza suprema, il pensiero di Leopardi afferma che *l'essere è nulla* (l'essere è non essere, l'esistenza è inesistenza) e che l'evidenza suprema è appunto *l'identità* dell'essere e del nulla. Ma se l'essere è il nulla (se il non essere appartiene all'essenza dell'essere), vien meno il fondamento in base al quale si esclude l'esistenza di ogni ente eterno e immutabile - il fondamento consistente cioè nel rilevare che se l'eterno esistesse il nulla sarebbe essere - , il fondamento che da ultimo è *l'opposizione* dell'essere e del nulla: *poiché* l'essere non è il nulla, non può esistere alcun essere eterno.

Dopo Leopardi, la filosofia contemporanea si sviluppa *restando sempre indietro* rispetto al pensiero di Leopardi: tende a lasciare implicito sia che l'esistenza dell'eterno implica l'identità di essere e nulla; sia che l'opposizione di essere e nulla è il fondamento ultimo dell'esclusione di ogni eterno; sia, soprattutto, che il divenire è la contraddizione esistente, ossia è l'identità di essere e nulla. Appunto per questo nel pensiero filosofico dopo Leopardi rimane più in ombra, o più implicito, il suo carattere antinomico, cioè il suo essere affermazione dell'opposizione e, insieme, dell'identità di essere e nulla. (E si può aggiungere che proprio perché tende a negare il principio di non contraddizione, il pensiero contemporaneo tende a non vedere una contraddizione, tende a non esprimere come contraddizione l'affermazione dell'esistenza dell'eterno.) Quando, nel pensiero di Leopardi, il nichilismo diventa perfetto e riconosce che il divenire è la contraddizione esistente in cui l'essere è identico al nulla, il nichilismo si trova nell'impossibilità di escludere gli eterni della tradizione occidentale sul fondamento dell'opposizione tra essere e nulla, negata dall'affermazione della loro identità. O anche: nel nichilismo perfetto l'esclusione degli eterni dell'Occidente presuppone quella *opposizione* di essere e nulla che invece è negata dal riconoscimento che l'esistenza

del divenire è l'esistenza dell'*identità* di essere e nulla.

Ma in questo modo il pensiero di Leopardi viene a scalzare anche il fondamento della sua distruzione del cristianesimo, perché la contraddizione essenziale del cristianesimo diventa ora, in tale pensiero, la contraddizione stessa dell'esistenza. Il cristianesimo, per Leopardi, è contraddizione – e quindi contro natura ed errore – perché in esso l'«esistenza [è] resa [...] *nonesistenza*»; perché in esso «s'io non vivessi o non fossi nato, sarebbe meglio»; perché per esso si deve «esistendo annullare quanto è possibile l'esistenza», e «l'essere non è mai tanto *bene*, quanto [...] è lontano [...] dall'essere»; sì che il *ben* essere è il *non* essere; e, ancora, in esso «il primo scopo dell'esistenza [...] dev'essere la nonesistenza»; e «nell'idea caratteristica del Cristianesimo l'esistenza ripugna e contraddice per sua natura a se stessa» (P 2382-84; cfr. capp. IV-VI e VI, III).

Ma, ormai, tutte queste forme della contraddizione (e quelle ad esse connesse) non sono più soltanto il contenuto dell'«idea caratteristica del Cristianesimo», ma sono il contenuto del pensiero di Leopardi, indicano la struttura dell'essere in quanto essere. Tale pensiero ora afferma che la verità dell'esistenza su cui il genio ardisce sollevare gli occhi mortali ha appunto e precisamente i tratti che all'esistenza vengono conferiti dal cristianesimo quale è inteso da Leopardi. Egli non riconosce il crollo della propria distruzione dell'eterno, dell'eterno cristiano e del cristianesimo come tale, ma non per questo tale crollo non si produce; e se non accade che l'ultima parola terribile di Leopardi sia “cristiana”, è soprattutto perché egli vede nella propria opera quella poesia del genio che invece ai suoi occhi è assente dal messaggio cristiano.

3. La doppia contraddizione del divenire

Il discorso di Leopardi lascia in primo piano il concetto che la contraddizione dell'esistenza, cioè del divenire, smentisce il principio di non contraddizione; ma è assolutamente lontano dall'intenzione di escludere la differenza e l'opposizione fra essere e nulla – che, come si è rilevato nel paragrafo precedente, *costituiscono* il divenire, e senza le quali il divenire non esiste. Proprio perché sorge «in mezzo» al nulla, l'essere *non* è il nulla. Non è il nulla, per quanto radicale possa essere la sua nullità per il fatto di essere così circondato dal nulla – che infine lo annulla, cioè lo restituisce alla sua originaria nullità. Affinché possa uscirne e alla fine ritornarvi, l'essere, in quanto è, quando è, non è il nulla.

La contraddizione esistente del divenire smentisce dunque non solo il principio di non contraddizione, che oppone l'essere al nulla, ma anche la costituzione e struttura essenziale del divenire stesso. Propriamente, smentisce il principio di non contraddizione che, per il pensiero dell'Occidente, è nella sua essenza il principio stesso che costituisce questa struttura. Per il pensiero di Leopardi il divenire è contraddizione, perché la stessa *opposizione* tra essere e nulla, la quale costituisce il divenire, implica necessariamente che il nulla appartenga all'essenza dell'essere, implica cioè la loro identificazione. Il divenire smentisce dunque il principio di non contraddizione non solo perché il divenire è tale identificazione, ma perché questa identificazione è in contraddizione con quell'opposizione dell'essere e del nulla, senza di cui il divenire non esisterebbe, ossia perché il divenire – l'«esistenza» – è in contraddizione con se stesso. Il divenire è, insieme, opposizione e

identificazione di essere e nulla: è identità di questa opposizione e di questa identificazione. L'“evidenza” (esperienza, certezza, apparire, manifestarsi) del divenire è l'apparire di questo contenuto doppiamente contraddittorio.

Si può pensare che di questa identità di opposizione e identificazione di essere e nulla, in cui consiste il divenire, il pensiero di Leopardi divenga alla fine consapevole. Non è questa identità che esso evita e deve evitare di rendere esplicita: che la contraddizione si raddoppi è infatti in linea con quell'infinito moltiplicarsi della contraddizione che Leopardi vede come conseguenza del principio che l'essere in quanto essere e dunque tutto l'essere è contraddittorio. Ciò che il pensiero di Leopardi non può rendere esplicito senza riconoscere il proprio crollo è che questa identità, cioè questa superiore contraddizione del divenire (dove – si ripeta – l'opposizione di essere e nulla è in contraddizione con la contraddizione costituita dall'identificazione di essere e nulla), ribadendo la contraddizione del divenire – riconfermandola su un piano superiore – dissolve quell'opposizione tra essere e nulla sul cui fondamento il pensiero di Leopardi opera la distruzione dell'*epistème* e dell'eterno.

Anzi, affermando che l'esistenza è costituita da questa duplice contraddizione del divenire (da un lato, la contraddizione per la quale all'essenza di ogni essere appartiene il principio della sua distruzione, cioè del suo non essere; dall'altro lato la contraddizione tra questa prima contraddizione e la necessità che, affinché esista qualcosa come divenire, l'essere sia opposto al non essere), il pensiero di Leopardi non solo dissolve quell'opposizione di essere e non essere sul cui fondamento tale pensiero dissolve ogni *epistème* e ogni eterno, ma dissolve il senso stesso del divenire, cioè della radice dell'infelicità. D'altra parte è proprio questo secondo dissolvimento a portare il pensiero di Leopardi nel punto estremo del nichilismo, oltre il quale appare già da sempre il destino della verità dell'essere: l'eterno apparire dell'*eternità* di ogni essere: l'eterno apparire dell'eternità dell'essere in quanto essere: l'eterno apparire che l'essere in quanto essere è gioia (E. S., *Essenza del nichilismo*, cit.; *Destino della necessità*, cit.).

Leopardi pensa che proprio perché, nel divenire, l'essere è opposto al nulla «in mezzo» al quale esso accade e si mantiene precariamente (l'essere può stare «in mezzo» al nulla solo in quanto l'essere non è il nulla), proprio per questo all'essenza dell'essere appartenga il principio della sua distruzione, ossia del suo non essere, il principio per il quale l'essere non è opposto al nulla. Ma proprio perché si porta nel punto più avanzato e più alto della coscienza che il nichilismo può avere di se stesso, il pensiero di Leopardi perde l'equilibrio e da questa altezza vertiginosa, e non più raggiunta dal pensiero contemporaneo, crolla su di sé.

4. Il crollo del nichilismo

Infine, per Leopardi, dire che «il male è ordinario», che «il male è essenziale», cioè che essenziale e ordinaria (P 4511; cfr. par. 3) è la contraddizione – appartiene all'ordine e all'essenza delle cose –, non significa affermare che la *conoscenza* della contraddittorietà dell'esistenza sia contraddittoria. Leopardi, fino alla fine, continua a sottintendere e a volte a richiamare esplicitamente la non

contraddittorià del proprio "sistema" (cfr. ad esempio P 4185-88, del luglio 1826, volto a mostrare che «pare», ma *non* è «contraddittorio nel mio sistema» il discorso affermatore che la felicità è data dalla minor sensibilità e, insieme, dalla maggiore attività possibile): l'unica verità incontraddittoria è l'affermazione del divenire e del dolore; cioè l'affermazione dell'esistenza della contraddizione, l'affermazione che la contraddizione è esistenza e l'esistenza contraddizione.

Ma questa intenzione del pensiero di Leopardi è destinata a fallire. È il fallimento dell'intenzione che, più o meno esplicitamente, sta alla base di tutto il pensiero contemporaneo. *L'affermazione che l'affermazione dell'esistenza della contraddizione è incontraddittoria è infatti contraddittoria* come ora va messo in luce.

Il significato essenziale del pensiero di Leopardi è dato ormai appunto dall'affermazione che la contraddizione esiste. La contraddizione è l'appartenenza dell'inesistenza (non essere) all'essenza dell'esistenza (essere) - e questa contraddizione si raddoppia nel senso indicato nel paragrafo precedente. Il significato essenziale del pensiero di Leopardi è dato dunque dall'affermazione che l'esistenza inesistente esiste.

Ma il pensiero di Leopardi intende pensare che quest'ultima *esistenza* (l'*esistenza* cioè dell'inesistenza dell'esistenza) *non* sia a sua volta inesistente. Pensarla come essa stessa inesistente significa affermare che il divenire esiste e non esiste, cioè che il dolore e l'infelicità esistono e non esistono (giacché è appunto il divenire, cioè il dolore e l'infelicità, ad essere contraddizione). Affermare che l'esistenza dell'inesistenza dell'esistenza è a sua volta inesistente significa affermare contraddittoriamente - cioè, appunto, affermare e negare - l'esistenza della contraddizione. Significa, per Leopardi, rendere contraddittorio e dissolvere il suo "sistema" - che è il sistema stesso dell'anima dell'Occidente, pervenuta alla sua forma più pura.

Ma proprio per la sua intenzione di non essere contraddittorio, il pensiero di Leopardi afferma che l'*esistenza* dell'inesistenza dell'esistenza si sottrae alla legge dell'esistenza (alla legge cioè per la quale l'esistenza è inesistenza, ossia l'inesistenza appartiene all'essenza dell'esistenza). Se l'affermazione dell'esistenza della contraddizione non intende essere contraddittoria (affermando che anche l'*esistenza* della contraddizione è inesistente, cioè affermando e negando tale esistenza), tale affermazione è contraddittoria perché, nonostante le sue intenzioni, afferma che l'*esistenza* dell'inesistenza dell'esistenza si sottrae alla legge dell'esistenza (si sottrae alla contraddizione) e cioè non è esistenza.

In altri termini: o l'esistenza dell'inesistenza dell'esistenza è non esistenza perché è anch'essa inesistente - ossia perché l'inesistenza appartiene alla sua essenza - ; oppure tale esistenza è non esistenza perché si sottrae alla legge dell'esistenza.

L'affermazione dell'esistenza della contraddizione è dunque contraddittoria. L'affermazione che l'affermazione dell'esistenza della contraddizione è incontraddittoria è dunque contraddittoria, perché essa, ponendo che l'affermazione dell'esistenza della contraddizione non è insieme negazione di questa esistenza, esclude che l'esistenza della contraddizione sia a sua volta inesistenza, e quindi sottrae questa esistenza alla legge dell'esistenza, cioè concepisce questa esistenza come non esistenza, nel secondo dei due modi, qui sopra indicati, secondo cui l'esistenza è posta come non esistenza. Il nichilismo crolla - anche se il suo fantasma continua a dominare la terra.

XII

L'“OPERA”

I

L'opera del genio

1. La visione della contraddizione totale e l'opera del genio.

Nella prima metà del 1824 la stesura dei *Pensieri* subisce un improvviso e forte rallentamento. In questo stesso periodo di tempo, Leopardi scrive la maggior parte delle *Operette morali*. Indubbiamente questo secondo lavoro richiede la riduzione o la sospensione del primo. Ma non si tratta solo di questo. Si tratta di comprendere che cosa spinge Leopardi a riprendere in grande la via dove la scrittura conduce all'*opera* compiutamente formata (e quindi proponibile al "pubblico"). Certo, i *Pensieri* testimoniano come Leopardi non si sia mai distaccato dalla scrittura; e quella dei *Pensieri* ha sempre la potenza e la luce che (a parte la frammentarietà inevitabile della struttura) sono proprie della grande opera compiuta. Ma i *Pensieri* rimangono pur sempre, agli occhi di Leopardi, il materiale con cui egli intende formare l'*opera* compiuta. Già a loro modo "compiuti", rendono possibile un più profondo compimento dell'*opera del genio*, la necessità indifferibile dal quale si fa sentire quando il pensiero del genio giunge a scorgere la contraddizione e cioè la radicale insensatezza dell'essere in quanto essere. Allora, l'«anima» del genio ha bisogno di «ricever vita, se non altro passeggera, dalla stessa forza» con cui essa può sentire «la morte perpetua delle cose e sua propria» (P 261) e cioè, ormai, la contraddizione totale e l'insensatezza assoluta dell'essere in quanto tale.

Appunto nei primi mesi del 1824 il pensiero di Leopardi tocca questo fondo - la volta del cielo del nichilismo. È dunque il tempo in cui il genio ha bisogno, per sopravvivere, della forma più compiuta che la sua opera può avere. Dopo, e proprio per aver raggiunto la coscienza che l'impossibile, ossia ciò che non può esistere, esiste, Leopardi si rivolge alla compiutezza dell'*opera*, abita la «forza» con cui egli vede l'abisso e l'assoluta debolezza della volontà di esistere.

Dal "pensiero" 4099-101 del 3 giugno 1824 alla fine dell'anno scrive una ventina di pagine, per lo più di annotazioni filologiche; solo una quarantina, dello stesso tipo - ma nelle quali campeggiano le grandi riflessioni di P 4127-32 -, si aggiungono in tutto il 1825 al testo dei *Pensieri*, un'ottantina nel 1826, dove spiccano soprattutto P 4169 e P 4174-77 («Tutto è male», cfr. XI, IV), a cui sono coordinabili P 418-588 (13 luglio 1826) e P 4204-06, dedicati al tema della contraddizione; una sessantina di pagine nel 1827, dove questo tema è ulteriormente approfondito in P 4257-59; nel 1828 circa centotrenta pagine di grandi osservazioni che a volte riprendono i grandi temi già formulati; e appena un centinaio di pagine nei quattro anni dal 1829 al 4 dicembre 1832 (quando cessa la stesura dei *Pensieri*), dove non viene e non può essere aggiunto nulla di nuovo al pensiero di Leopardi.

Ma all'estinguersi dei *Pensieri* corrisponde la grande fioritura delle

Operette morali e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* (1824) e il «risorgimento» del canto poetico, in cui le illusioni «tornano a rifiorire» (*NP*, XII, III, 4) fino agli ultimi giorni di vita di Leopardi. Sono i testi più noti e studiati; anche perché sono stati in gran parte pubblicati da lui. Ma sono anche i meno compresi, o perché se ne è voluto cogliere il senso prescindendo dai *Pensieri*, o perché, quando questo limite è stato rimosso, non si è riusciti a scorgere la grandezza e potenza autentica del pensiero di Leopardi, e tantomeno il loro culmine, ossia l'affermazione che l'impossibile, la contraddizione assoluta (ossia il divenire e l'autodistruttività dell'esistenza) esiste. Nonostante ogni riconoscimento in senso contrario, gli scritti pubblicati da Leopardi non si sono più liberati da un'interpretazione che vede in essi un'opera soprattutto poetico-letteraria, e considera sostanzialmente autonomo e trasparente il loro senso. Leopardi stesso ha contribuito al fraintendimento, mostrando al pubblico soltanto la punta (splendente) dell'iceberg: per aggirare gli ostacoli della censura (nella ristampa del 1834 delle *Operette morali* Leopardi è costretto dalla censura a chiamare «favole» i suoi scritti); per il ritegno che aveva - lui, sommo filosofo - di presentarsi come filosofo.

2.1 Pensieri e l'“opera” del genio

Ma è indubbio che quando, ad esempio, nel *Dialogo della Terra e della Luna* (composto alla fine di agosto del 1824) si dice che «il male è cosa comune a tutti i pianeti dell'universo» (*Opere*, I, p. 502) - e «ciascuna stella risponderebbe altrettanto» (*ibid.*, p. 503) - questa affermazione, come altre analoghe (ad esempio: «la vita infelice, in quanto all'essere infelice, è male»; cfr. *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, *Opere*, I, p. 515), non possiede soltanto il significato immediato che poteva e può essere colto da qualsiasi lettore di queste pagine “facili”, ma anticipa il clima concettuale in cui vengono alla luce i grandi pensieri sulla contraddizione dell'essere in quanto essere e che culminano nel «Tutto è male» di *P* 4174-77, e nel «mal essere di tutte le parti» della realtà, di *P* 4258. L'insensatezza e contraddizione dell'essere ha cioè, nei testi pubblicati da Leopardi dal 1824 in avanti, un'intensità e irrevocabilità che sono sì potentemente evocate dal linguaggio, ma anche nascoste e rinviate.

In questi scritti gli *interrogativi*, così frequenti soprattutto nei *Canti*, esprimono il modo in cui nel linguaggio si rispecchia l'irrimediabile insensatezza di quella «cosa arcana e stupenda» che è la vita. «Così questo arcano mirabile e spaventoso [il “perché” che viene rivolto all'esistenza] dell'esistenza universale - conclude il Gallo silvestre -, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi.» Non esiste alcuna risposta che si nasconda da qualche parte. Nel nulla della morte, cioè dal punto di vista supremo, in cui si scorge tutto ciò che può essere scorto, i morti, volgendosi verso la vita, ne affermano l'assoluta e irrisolvibile insensatezza con domande a cui non corrisponde alcuna risposta lontana o definitivamente nascosta:

[...] Che fummo?
Che fu quel punto acerbo
che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda

E di questa assoluta insensatezza e contraddizione dell'esistenza è gravida l'affermazione del Gallo silvestre che «l'essere delle cose» ha «per suo proprio ed unico obbietto il morire» – cioè all'essenza dell'essere appartiene il non essere; e che «niuna cosa è felice», appunto «perché tutte [le cose] si distruggono scambievolmente, tutte periscono» – come dirà il testo di P 4258, scritto nel marzo del 1827 (ma ad approfondimento di P 4099-101, dove si mostra la «contraddizione naturale, essenziale e necessaria con se medesimo» da parte dell'«essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per propria essenza»).

Le *antinomie* di *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale* (considerate nel cap. VIII, sez. I-II) sono dunque il tentativo più radicale della poesia di Leopardi di esprimere il tema, difficilmente cantabile, della contraddizione dell'esistenza. E nel *Dialogo della Natura e di un'Anima* – dove la natura, dando la vita all'anima del genio la rende tanto più infelice quanto più grande («Vivi, e sii grande e infelice») –, l'affermazione che nel genio l'infelicità è massima, dice che il genio è il luogo dove la contraddizione e l'insensatezza dell'esistenza diventano estreme, dove dunque l'infelicità diventa estremamente bisognosa del rimedio della poesia. Ancora: il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (a cui Leopardi incomincia a pensare nel 1825 e che scrive nel 1827), dedicato al suicidio, mostra il proprio significato autentico solo se nella «repugnanza che uno si vaglia della vita a spegnere essa vita, che l'essere ci serva al non essere» (*Opere*, I, p. 653) si scorge la contraddizione esistente in cui consiste l'autodistruttività del suicidio. E se Plotino afferma che la distruzione e l'infelicità prodotte dall'inimicizia della natura originaria e «primitiva» sono superate dalla distruzione e infelicità prodotte dalla ragione, egli sta però riconoscendo che la contraddizione e l'insensatezza non esistono soltanto nell'ambito della ragione, ma anche nell'ambito della natura, e cioè che la totalità stessa dell'essere è «malefica», male a se stessa, negazione del principio di non contraddizione. O anche: la «repugnanza» – di cui parla Plotino – indica la presenza dell'insensatezza e della contraddizione nella natura dell'uomo (e Porfirio concede a Plotino che il suicidio è «contro natura»; *ibid.*, p. 654); ma quando Plotino aggiunge che la «natura primitiva» «ci è stata assai meno inimica e malefica» di quanto lo sia stata la nostra ragione, non può più pensare, ormai, che tale natura sia senza contraddizione. Plotino non lo dice esplicitamente, ma una natura che, come egli dichiara, «non ha mostrato di amarci» e «ci ha fatti infelici», e d'altra parte si sforza di nasconderci la nostra infelicità («si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte») è una dimensione in cui la natura in quanto *essere* (la volontà di esistere e di essere felici che si traduce in illusione) è in contraddizione con la natura in quanto principio del *non essere*, che rende l'uomo infelice.

E la *ragionevolezza* (la non contraddizione) del suicidio, sostenuta da Porfirio relativamente alla «seconda natura», corrotta dalla ragione (*ibid.*, pp. 655-56), è soltanto la razionalità della filosofia *in quanto separata* dalla magnanimità, che Plotino chiama «senso dell'animo» e che da ultimo è la magnanimità della poesia e del genio (*ibid.*, p. 659). Così separata, si riduce a «computo» (*ibid.*, p. 658) – a semplice calcolo dei vantaggi e degli svantaggi –, ad apparenza di razionalità: «non è di sapiente, ma di barbaro» (*ibid.*, p. 659). Come atto della «seconda

natura», il suicidio è un rifiuto di se stessi, che insieme si rivela – contraddittoriamente – come la forma estrema dell’«amore di se medesimo».

Plotino vede l’insensatezza del tutto: la pacatezza o addirittura la serenità del suo dire non intendono attutirla. Ma in lui, che è il genio, le illusioni tornano a rifiorire («rifassi il gusto alla vita», *ibid.*, p. 659): rifiorisce soprattutto quella suprema delle illusioni che è la volontà di esprimere con forza e magnanimità l’insensatezza dell’essere e del suicidio – la volontà che anima il genio di Leopardi. L’esortazione a vivere e ad amare, che Plotino rivolge a Porfirio, è la coscienza che la poesia torna ancora una volta a rifiorire come espressione dell’insensatezza estrema dell’essere, rivelata dalla ragione (che pertanto vien liberata dalla sua separatezza). L’aiuto reciproco che Plotino chiede a Porfirio al termine del dialogo («Vogli piuttosto aiutarci a soffrir la vita [...] confortiamoci insieme [...] attendiamo a tenerci compagnia l’un l’altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scam – bievolmente», *ibid.*, p. 660) è il «vero amor» de *La ginestra* (e dell’inizio del primo dei 111 *Pensieri* pubblicati dal Ranieri), quello che si dispiega nella magnanimità e nella potenza della poesia.

3. Per una rilettura dell’“opera”

L’insieme delle *Operette morali* va inteso alla luce del tema della contraddizione esistente, che è l’essenza dell’infelicità estrema, e del rimedio ad essa, che è costituito dall’opera del genio. Le “operette” morali sono l’“opera” del genio, che è “morale” perché costituisce l’unico rimedio possibile all’infelicità estrema del genio. E le *Operette morali*, come i Canti dal 1826 in avanti, non soltanto sono il rimedio ma dicono anche, frequentemente, ciò che esse sono (e lo sono, il rimedio, anche quando il genio afferma di essere completamente spoglio di illusioni, cioè di rimedi – «così morto come sono spiritualmente, così conchiusa in me da ogni parte la favola della vita», dice Tristano; e a Carlo Pepoli Leopardi dice:

[...] Io tutti
della prima stagione i dolci inganni
mancar già sento, e dileguar dagli occhi
le dilette immagini, che tanto
amai, che sempre infino all’ora estrema
mi fieno, a ricordar, bramate e piante.

(vv. 121-26)

Né può essere diversamente, perché, come opere del genio, vedono la verità (la nullità e contraddizione dell’esistenza), quindi vedono e dicono che l’opera del genio è il rimedio all’infelicità e contraddizione estreme che accompagnano la vita del genio («[...] che conosciuto, ancor che tristo, / ha suoi dilette il vero» – dice Leopardi al Pepoli – : i «diletti», cioè la felicità, dunque il rimedio, prodotti dalla “conoscenza” della verità, che si esprime nei «detti» – V. 154 –, cioè nell’opera).

Nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (scritto nella prima metà del giugno 1824), l’esser genio del genio ne diventa l’interlocutore e lo invita al riso e gli concede di sognare la felicità.

Tasso (il genio), nella «tristezza» che proviene dal dolore e dalla noia, scorge che «il vivere è di sua propria natura uno stato violento», perché vuole la felicità e non può ottenerla. Questo significa che lo «stato violento» è lo stato contraddittorio, la contraddizione esistente. Il riso e il sogno che il «genio» (l'esser genio del genio) concede al Tasso sono il «rimedio» della sua tristezza, perché ormai, per chi si sa portare alla fine dell'età della tecnica, solo la poesia produce nel modo più intenso ed efficace il mondo illusorio del sogno e l'illusione della felicità ed è «significazione di allegrezza», come si dice *nell'Elogio degli uccelli* — «quella significazione di allegrezza che è contenuta per natura, sì nel canto in genere, e sì nel canto degli uccelli in ispecie» (*Opere*, I, p. 607). La poesia è canto e il canto è riso anche quando canta la verità, cioè l'infelicità e insensatezza della vita – sebbene quella «significazione di allegrezza» che è il riso sia una «specie di pazzia non durabile o pure di vaneggiamento e delirio», perché gli uomini, «non essendo mai soddisfatti né mai dilettrati veramente da cosa alcuna [e cioè trovandosi sempre nello stato violento della contraddizione], non possono aver causa di riso che sia ragionevole e giusta» (*ibid.*, p. 608). Anche se «malinconica e sentimentale» la poesia è un «respiro dell'anima» che diffonde un'«aura di prosperità» e un «vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (P 136).

Il genio dice dunque alla propria poesia quello che Tasso dice al suo genio: «La tua conversazione mi riconforta pure assai. Non che ella interrompa la mia tristezza: ma questa per la più parte del tempo è come una notte oscurissima, senza luna né stelle; mentre son teco, somiglia al bruno dei crepuscoli, piuttosto grato che molesto» (*Opere*, I, p. 527). In P 4302, del 15 aprile 1828, Leopardi scrive infatti: «Uno de' maggiori frutti che io mi propongo e spero da' miei versi, è che essi riscaldino la mia vecchiezza col calore della mia gioventù; è di assaporarli in quella età, e provar qualche reliquia de' miei sentimenti passati, messa quivi entro, per conservarla e darle durata, quasi in deposito; è di commuover me stesso in rileggerli, come spesso mi accade, e meglio che in leggere poesie d'altri».

Le forme in cui si presenta l'insensatezza dell'esistenza, negli scritti pubblicati da Leopardi dopo il 1824, non sono dunque figure iperboliche del linguaggio «poetico»: si riferiscono determinatamente all'esistenza dell'assurdo, all'esistenza di ciò che non può esistere, di fronte alla quale il pensiero di Leopardi è infine venuto a trovarsi «nulla al ver detraendo» – giacché il «vero» è appunto l'esistenza dell'impossibile, cioè dell'autoannientamento dell'essere, presente nella sua assoluta insensatezza e contraddizione. Tutte le opere che Leopardi scrive nel clima della coscienza di questa contraddizione estrema vanno quindi rilette alla luce di questa intensificazione del loro significato, che le circonda in modo implicito, ma ne determina il timbro autentico².

4. I limiti della consolazione che l'«opera» del genio può dare

Quando al genio appare l'estrema insensatezza dell'esistenza, gli diventa più necessario il rimedio supremo della poesia; ma è pur sempre un rimedio provvisorio e limitato. Un aspetto del suo limite è la sua incapacità di dare la «gloria». *Il Parini ovvero della gloria* è dedicato a questo tema. Parini è il genio che unisce in sé poesia e filosofia («uno dei pochissimi Italiani che all'eccellenza nelle lettere congiunsero la

profondità dei pensieri, e molta notizia ed uso della filosofia presente: cose oramai sì necessarie alle lettere amene, che non si comprenderebbe come queste se ne potessero scompagnare, se di ciò non si vedessero in Italia infiniti esempi», *Opere*, I, p. 536). La natura destina il genio all'«operare», al «fare»; non al «meditare» e allo «scrivere» (*ibid.*, p. 537): «niun ingegno è creato dalla natura agli studi; né l'uomo nasce a scrivere, ma solo a fare». Quando i «tempi» o la «fortuna» gli impediscono le «grandi azioni», il genio si volge «a scrivere cose grandi», e prolunga nel pensiero la produttività dell'agire. Il genio è gignere (genere), generare; la poesia è poësis (NP, XIII, III, 5; XVI, III, 3). I tempi mostrano la verità: la vanità dell'esistenza; annientano le illusioni e le azioni, che dalle illusioni sono motivate. Le grandi azioni della scienza e della tecnica sono destinate al fallimento. L'unica grande azione che ormai si può compiere è «scrivere cose grandi», il grande stile.

Svegliando il grande scrivere il genio mostra la «maggiore grandezza d'animo che oggi si può mostrare» (op. cit., pp. 537-38). Tale «magnanimità» (*ibid.*) è la «consolazione» suprema - «apre il cuore e ravviva» e «l'anima riceve vita [...] della stessa forza con cui sente la morte» (P 260) e l'insensatezza assoluta dell'esistenza - ; ma non è «secondo la natura degli uomini», perché, pur essendo la poesia (che è espressione della grandezza dell'animo) «l'ultimo quasi rifugio della natura», tuttavia questa magnanimità del grande scrivere non solo «non si può seguire senza pregiudizio del corpo, né senza moltiplicare in diversi modi l'infelicità naturale del proprio animo» (op.cit., p. 538), ma non riesce a ottenere la «gloria», cioè il riconoscimento universale del suo essere, appunto, la magnanimità del genio. Leopardi dice sin dall'inizio (P 259) che l'opera del genio consola e dà forza e felicità «ad un'anima grande», ossia è, nel medesimo tempo, il supremo rimedio *per il genio stesso* e dunque, si dice nel *Parini*, non per tutti gli altri - nemmeno per chi, pur essendo genio ma essendo straniero, non può capire la «forza dello stile» («dalle cui virtù principalmente, e dalla cui perfezione, dipende la perpetuità delle opere») che in gran parte è determinata dalla lingua (op. cit., pp. 539-40).

Molti motivi rendono impossibile la gloria e quindi quel desiderio di felicità che è proprio del genio. Ma poi è lo stesso «animo forte e grande» a non poter rimanere costantemente grande («intervengono moltissimi tempi di freddezza, noncuranza, languidezza d'animo, impenetrabilità», *ibid.*, p. 543) e quindi a non poter essere consolato nemmeno da quelle opere del genio che in precedenza vi erano riuscite (*ibid.*, pp. 544-50). E infine rimane la contraddizione di fondo del genio, per la quale il sommo rimedio, che la poesia costituisce per lui, lenisce l'infelicità somma che è dovuta allo stesso essere genio del genio, ossia alla sua capacità somma di scorgere la verità e vanità e contraddizione assoluta delle cose. La poesia del genio può essere «l'ultimo quasi rifugio della natura», perché più di ogni altro il genio, conoscendo la verità, si è portato lontano dalla natura. Dice il Parini al suo discepolo: «Io stimo che cotesta tua maravigliosa acutezza e forza d'intendimento, cotesta nobiltà, caldezza e fecondità di cuore e d'immaginativa, sieno di tutte le qualità che la sorte dispensa agli animi umani, le più dannose e lacrimevoli a chi le riceve» (*ibid.*, p. 565). I geni «hanno per destino di condurre una vita simile alla morte, e vivere, se pur l'ottengono, dopo sepolti» (*ibid.*, p. 566).

«Ma il nostro fato - aggiunge subito dopo il genio -, dove che egli ci tragga, è da seguire con animo forte e grande» (*ibid.*). È, quest'ultima,

l'affermazione più decisiva di un testo così decisivo come *Il Parini*. Il destino di chi possiede un «animo forte e grande» – cioè si trova nella condizione del genio – è «di condurre una vita simile alla morte», la vita più infelice, perché, essendo la più lungimirante, è la più lontana dall'«operare», quindi dal «godere» (*ibid.*, p. 565). Tuttavia nel genio questo stesso soggiacere dell'animo forte e grande al destino «è da seguire con animo forte e grande». Il genio – che ne *Il Parini* è inteso nel modo più esplicito come unità di pensiero filosofico e pensiero poetico – deve seguire *da genio* il proprio fato. Questo significa che deve *cantarlo*.

Anche la prosa delle *Operette morali* – ma anche quella dei *Pensieri* – è un canto. *Il Parini* è il canto con cui il genio canta il proprio fallimento e la propria morte – e proprio per questo si porta al di fuori e al di sopra di essi. Il fallimento e la morte della vita del genio *appartengono* alla nullità e infelicità della vita che le «opere di genio» rappresentano «al vivo» (P 259) dando «consolazione» e «entusiasmo» all'animo grande – sì che tali opere, «non trattando nè rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta» (P 260) – sebbene mille ostacoli si infrappongano, come si dice in questo dialogo, al suo mantenersi grande ricevendo quindi consolazione dall'opera del genio.

Parini parla delle «due parti più nobili, più faticose ad acquistare, più straordinarie, più stupende; le due sommità, per così dire, dell'arte e della scienza umana; dico la poesia e la filosofia» (*op.cit.*, p. 560). Unendo in sé queste due «sommità», il genio è la sommità dell'esser uomo, mostra «quella maggior grandezza d'animo che oggi si può mostrare» (*ibid.*, p. 538). La sommità e grandezza che gli provengono dal suo saper fronteggiare la sommità e grandezza – cioè il carattere estremo – della sua infelicità.

Leopardi si sofferma così a lungo sui limiti della consolazione che al genio può dare l'opera del genio, perché ormai, di fronte all'estrema insensatezza e contraddizione dell'esistenza, solo nella propria opera – nella «forza dello stile» del linguaggio che parla della verità terribile delle cose – egli, il genio, può trovare l'appiglio che, per quanto incerto e caduco, gli consente di tenersi ancora per un poco sollevato al di sopra della nullità dell'essere.

II

L'ardire

1. La salvezza, lo stile, l'«ardire»

Annullamento è la radice dell'angoscia. Il pensiero di Leopardi lo sa dall'inizio. Ma l'angoscia diventa estrema quando ci si rende conto - è l'esito finale di tale pensiero - che l'annullamento è anche il realizzarsi dell'insensatezza e dell'impossibilità più radicale, della contraddizione più profonda, ossia di ciò che viene negato dai principi supremi della ragione. Quando se ne avvede, il pensiero di Leopardi provoca un trasalimento e un'intensificazione del tema dell'"opera del genio". La quale, ora, è «l'ultimo quasi rifugio» che pone (precariamente) al riparo non solo dall'annullamento, ma anche (in modo altrettanto e forse ancor più precario) dall'insensatezza dell'annullamento. La produzione poetica del genio diventa, in modo ancor più radicale, la condizione primaria della sopravvivenza. Ormai Leopardi si rivolge al tempo in cui le questioni di sopravvivenza che possono essere risolte dalla tecnica sono state lasciate alle spalle (cfr. NP, XVI).

Ma la produzione poetica è *linguaggio*. La coscienza che essa ha di sé come linguaggio acquista quindi un carattere decisivo. I problemi della poesia, del linguaggio, dello stile, della scrittura, del rapporto tra linguaggio poetico e filosofico, *salgono di rango*. Non sono semplici questioni di linguistica e di critica letteraria: diventano questioni essenziali del pensiero filosofico, perché appartengono all'essenza della salvezza.

Già qualche anno prima del 1824 i *Pensieri* affermano che la riflessione sul linguaggio («lo studio dell'etimologie») può diventare «infinitamente più filosofico», mostrando verità «non solamente sterili e filologiche, ma fecondissime e filosofiche», giacché «la storia delle lingue è poco meno, per consenso di tutti i veri e moderni metafisici, che la storia della mente umana» (P 1134; cfr. P 1273,1608; cfr. cap. II, V). «La grand'opera della lingua [...] fa stordire il filosofo che vi pensa» (P 1264).

(Ancora una volta - cfr. NP, X, III - Leopardi riconosce alla filosofia moderna quello che solo lui è in grado di scorgervi: quella negazione radicale dell'*epistème* e dell'eterno, che invece nel pensiero moderno si presenta sempre nelle vesti dell'affermazione dell'*epistème* e dell'eterno. Anche a proposito del rapporto tra mente e lingua, la corrispondenza e sostanziale unità tra le due, che Leopardi vede affermata da «tutti i veri e moderni metafisici», ha nella coscienza di quest'ultimi un significato profondamente diverso da quello che egli scorge al di sotto della stessa coscienza che essi ne hanno. Per Leopardi l'identità di mente e linguaggio è una conseguenza inevitabile dell'impossibilità di ogni eterno e della conseguente materialità e corporeità di ogni ente: cfr. cap. II, V. Per i «veri e moderni metafisici» - Leopardi poteva pensare a Leibniz, a Herder - l'unità di mente e

linguaggio è sostenuta all'interno di una prospettazione del senso della realtà, che è ancora quello della tradizione epistemica.)

E già prima del 1824, quando rilevano che caratteristica dello stile degli antichi è «la forza», «l'efficacia», l'«energia» (P 1470-72), i *Pensieri* non intendono soltanto ricondurre lo stile degli antichi alla «forza della natura che in loro parlava» (P 1472), ma mostrare quale punto di riferimento storico debba avere il linguaggio della poesia, cioè dell'ultimo riparo.

L'«abbondanza di pensieri o di immagini e sensazioni spirituali», prodotta - insieme all'«inaspettato», alla «novità» e in sostanza all'«ardire», P 2239, 2415 - dalla «rapidità e la concisione dello stile», che ne costituiscono la «forza» (P 2041-42), è lo stesso ingrandirsi, innalzarsi e ravvivarsi dell'anima, dinanzi all'opera del genio (P 259 sgg.); lo stesso «vigore» che l'animo prova quando, «trasportato da veloci cavalli» (P 2050), i cavalli del genio, si trova «in continuo e vivissimo moto ed azione» (P 2049). «L'uomo desidera [...] la forza, l'energia che lo metta in attività e lo faccia sentire gagliardamente. L'uomo odia l'inattività e di questa vuol esser liberato dalle arti belle» (P 2362): dall'azione del genio. La felicità non può più essere data dalla filosofia - secondo quanto pensa la tradizione epistemica -, ma, in forma precaria e illusoria, dalla poesia: «Il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni» (P 51) - e la poesia è l'illusione suprema. Gli studi - il pensiero non arbitrario, innanzitutto la poesia - «soddisfanno più di qualunque altro piacere» e la «vera poesia», «riempiendo l'animo d'idee vaghe e indefinite e vastissime e sublimissime e mal chiare [...] lo riempie quanto più si possa a questo mondo» (P 1574).

L'opera del genio libera dall'inattività che sprofonda nel nulla. Questa liberazione è l'«ardire» della lingua. Esso non produce l'«inaspettato» che annienta, ma l'«inaspettato» che trattiene ancora per un poco nell'essere, liberando dal risaputo che lascia nell'inattività, nella noia e nel nulla. «Una lingua non è bella se non è ardita, e in ultima analisi troverete che in fatto di lingue, *bellezza* è lo stesso che *ardire*». Infatti la bellezza non è dovuta all'«armonia», che è convenzionale, né alla semplice «ricchezza», che è sempre apparente perché è sempre prodotta da «principii uniformi e semplicissimi» ed è dunque una monocolore ricchezza di «forme esatte e matematiche». La bellezza sta nell'ardimento con cui la lingua esce dalle regole e dai limiti. «Or questo ardire che cos'è, fuorché la libertà di non essere esatta e matematica? [...] se *lingua bella* è *lingua ardita e libera*, *ella* è parimente *lingua non esatta, e non obbligata alle regole*» (P 2415-18). Dalla imprevedibilità angosciante del divenire che annienta salva ancora per un poco l'imprevedibilità del divenire che, nel genio - nell'ardimento e nella libertà della lingua -, produce e rinnova le parti dell'«ultimo rifugio». L'«ardire» del linguaggio è l'ardimento con cui la «nobil natura» del genio «[...] a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato [...]» (*La ginestra*, vv. 111-14). Giacché solo l'«ardire» del linguaggio - la sua potenza, forza, abbondanza, energia, novità, rapidità, la sua capacità di tener l'anima in continuo movimento, con l'«eccitamento d'idee simultanee» e inaspettate (P 2042) - consente al mortale l'ardimento di guardare il fato comune, «nulla al ver detraendo».

2. Il genio della lingua

L'opera del genio è linguaggio; ma la lingua del genio non è indipendente dal genio della lingua, cioè dal «GENIO ne' vari popoli». Come quello dell'individuo, così il genio di una lingua è l'unità specifica di ragione e natura: «*la perfezione gramaticale di una lingua dipende dalla ragione e dal GENIO*» (P 1086 – dove quest'ultima parola indica sia la sintesi di ragione e natura, sia la dimensione della natura e della poesia). E il genio della lingua «può servire di scala per misurare il grado della ragione e del GENIO ne' vari popoli» (*ibid.*). Il «GENIO FELICE de' Greci» (*ibid.*) è misurato dal Genio felice della loro lingua.

Leopardi condanna il torpore della società italiana, perché è il torpore della lingua italiana, che dopo essere stata la più grande delle lingue moderne si sta facendo ora sorpassare dalle altre (P 778). Per salvare l'opera del genio vivente, ossia la propria opera, il genio di Leopardi agisce affinché il genio della lingua torni a misurare felicemente la lingua italiana. Per questo motivo la ginestra deve diventare «selva», «foresta», «onesto» e «retto» «conversar cittadino», cioè lingua e «nobil natura» *del popolo* (cfr. NP, XIII, II); e i «pensieri», la lingua del genio, devono diventare «palesi al volgo», sapienza del popolo, «vero amor» che «tutti abbraccia».

Ma il genio vivente, cioè «moderno», non può più essere come quello «antico», che conduce nel linguaggio le «cose» «per esaltarle, ingrandirle». Negli «antichi poeti [...] la grandezza costituiva il loro modo di veder le cose»,¹ nel senso che le loro opere, come tutte le opere antiche, erano «fatte per l'eternità» (P 340); miravano «alla posterità ed all'eternità»: gli antichi cercavano «in ogni loro opera la perpetuità» e a «proccurar sempre l'immortalità loro e delle opere loro» (P 3435). La grandezza del genio moderno, che conosce il carattere illusorio di ogni eternità, consiste nella grandezza dell'illusione, sempre più consapevole, di rendere eterna la forza del linguaggio che parla della «piccolezza» e cioè della nullità di tutte le cose (e dunque anche di questa illusione): «In ciò [nel rimpicciolire e nullificare le cose] pure v'è grandezza, ma del contrario genere» (P 2026): la grandezza dell'opera che parla della piccolezza e nullità del tutto.²

In quanto la poesia ingrandisce e rende eterne le cose – in quanto illusione suprema, isolata dalla verità che la filosofia moderna ha portato alla luce –, non può esistere una poesia «contemporanea» (P 2944-45). In questo senso, la poesia è definitivamente morta. Tuttavia la sua essenza può sopravvivere nel genio moderno, presentandosi nella forma di quella grandezza «del contrario genere». E questo è il motivo autentico, dal punto di vista del *contenuto*, per il quale Leopardi può dire («malgrado quanto ho detto dell'insociabilità dell'odierna filosofia colla poesia») che «gli spiriti veramente straordinari e sommi [...] potranno vincere qualunque ostacolo ed essere sommi filosofi moderni poetando perfettamente» (P 1383).³

3. La lirica e la musica

Nell'opera del genio, la lirica è il genere di poesia «primogenito di tutti [...] più nobile e più *poetico* d'ogni altro» (P 4234), e come è «primo di tempo», così è «eterno ed universale, cioè proprio dell'uomo perpetuamente in ogni tempo ed in ogni luogo», e dunque capace di esistere anche nell'età contemporanea (P 4476). Nella lirica, l'uomo *canta*. «Cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto, e colle parole misurate in qualunque modo, e coll'armonia» (P 4234). In seguito, le

parole e il canto sono accompagnati dalla lira. Il canto rincuora, aggiunge vita («aggiunge un filo alla tela brevissima della nostra vita», P 4450), consola: costruisce il riparo contro l'infelicità.

Nella sua forma più alta, cioè in quanto lirica, la poesia è inseparabile dalla musica. Leopardi chiama «canti» le proprie poesie. L'«elogio degli uccelli», «creature vocali e musiche» (*Opere*, I, p. 607), è elogio della musica, suprema «significazione di allegrezza» (*ibid.*). Le musiche degli uccelli danno «conforto» e «diletto» non tanto per la «soavità de' suoni», la loro «varietà» e «convenienza scambievole» (*ibid.*), ma perché queste qualità sono, appunto, «significazione di allegrezza», «continue testimonianze, ancorché false, della felicità delle cose» (*ibid.*, p. 609). L'arditezza del volo degli uccelli è l'arditezza del loro linguaggio.

Se la forza poetica – dunque l'ardire – del linguaggio richiede «il vago e l'infinito», la musica è la condizione suprema della lirica, perché la parola, nella poesia (Leopardi dice di concordare con la Staël), esprime «il vago e l'infinito del sentimento» «applicandosi a degli oggetti, e perciò producendo un'impressione sempre secondaria e meno immediata», mentre la musica esprime immediatamente quel sentimento (P 79-80), e dunque sommamente produce felicità (illusoria). L'«immediatezza» della musica è il suo essere immagine immediata del sentimento; Schopenhauer parla appunto della musica come «immagine immediata» della volontà, ossia di ciò che per Schopenhauer stesso finisce con identificarsi al sentimento (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 309).

Che oggi l'effetto della musica più allegra sull'«uomo civile» sia la «malinconia» e il «pianto» («una malinconia, bensì dolce, ma ben diversa dalla gioia», P 3310) non esprime l'incapacità della musica di generare allegria e gioia (P 3311), ma è una «prova» del fatto che oggi l'uomo è «tutto l'opposto di quel che dovrebbe essere per natura» (P 3301-02). Si è fuori strada se si crede che il testo dei *Pensieri* non affronti esplicitamente il problema del perché l'allegrezza della musica produca oggi il pianto, quando le opere del genio «servono sempre di consolazione» e «raccendono l'entusiasmo», cioè danno gioia, anche quando «esprimano le più terribili disperazioni» (P 259 sgg.). Non si può cioè ritenere che il testo non dica perché, mentre l'opera del genio «par che ingrandisca l'anima» e «la innalzi» (P 260), la musica produca una «malinconia» che «restringe, per così dire, l'animo in se stesso quanto più può» (P 3310). Infatti, in questo modo non si tiene presente che l'opera del genio ingrandisce sì l'anima che la riceva, ma solo se quest'ultima è a sua volta l'anima di un genio, «un'anima grande» (P 259); mentre il testo di P 3310-12 considera il rapporto della musica con l'«uomo civile» in generale, e non con il genio musicale – la cui anima di fronte alla grande musica deve massimamente ingrandirsi pur conoscendo il carattere illusorio, cioè la nullità della grandezza che dalla musica stessa è suscitata – ; mentre gli uomini primitivi, più vicini alla natura, «prorompono in *éclats* di giubilo [...] cadono in un entusiasmo e in un'intera e decisa ebbrietà e furore e smania di pura allegria» (P 3311-12).

4. L'unità di musica e poesia nel genio del popolo

La «separazione della musica dalla poesia e della persona di musico da quella di poeta» è «funesta» (P 3229), perché corrompe «la primitiva natura di tali arti» (*ibid.*) e dei loro artefici. Musica e poesia sono

«indivise e indivisibili» (*ibid.*). Come indivisi e indivisibili sono il musico e il poeta. Musica e poesia sono indivise, cioè nascono insieme, perché sin dall'inizio l'uomo «cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto, e colle parole *misurate* in qualunque modo» (P 4234, corsivi miei).

In quanto misurata in qualche modo, la parola è già canto. Ma innanzitutto la parola deve commisurarsi alle parole degli altri, perché l'uomo si consola unendosi al gruppo sociale a cui appartiene. Originariamente, il cantore è il popolo; e al popolo si rivolgono i primi musicisti-poeti. Il «primo e proprio fine» della musica è «dilettare e muovere [cioè dar vita a] l'universale degli uditori ed il popolo» (P 3226) – «dilettare»: salvare dall'angoscia. Un fine che «oggi» è «impudentemente e totalmente» dimenticato (P 3225-26), come soprattutto avviene nella «musica tedesca», che si rivolge esclusivamente agli intenditori («intendenti», P 3226).

«Non fu così la Musica greca» (*ibid.*). La «superiorità della greca musica sulla moderna» (P 3225) richiede dunque una musica nuova, un nuovo genio musicale, che però non può più essere il «Genio felice de' Greci» – come non può più esserlo il nuovo genio poetico. Una musica nuova, come la matematica nuova del genio (cfr. NP, XV, III, 2). «Le grandi e nobili e forti emozioni» (P 3228) della musica greca non possono più ritornare perché oggi il genio musico-poeta deve conoscere quella nullità del tutto che il musicopoeta greco non poteva conoscere (onde si deve appunto parlare di «Genio felice de' Greci»).

Nietzsche pensa a una «rinascita della tragedia greca», ad opera del «genio tedesco» (*La nascita della tragedia*, cap. 16), perché non si rende conto che anche nella tragedia attica è presente l'eterno che rende «felice» il Genio dei Greci e che non può più ritornare (cfr. E. S., *Il giogo*, cit.). Il pensiero di Leopardi può invece rendersi conto che l'unica salvezza possibile (sebbene precaria) non solo richiede che il genio sia «popolo», ma che il genio del popolo sia insieme musico e poeta. In questa direzione Leopardi giudica ancora insufficienti i passi compiuti dal «ravvicinamento della moderna musica al popolare» (P 3226), «ravvicinamento così biasimato dagl'intendenti» (*ibid.*), come ad esempio accade «circa il comporre di Rossini» (P 3218), «che sarà forse cattivo per il modo, ma in quanto ravvicinamento al popolare è non solo buono, ma necessario, e primo debito della moderna musica» (P 3226).⁴

Ma il musico moderno è agli antipodi non solo della nobiltà del genio, ma anche di quella degli antichi musici, che erano insieme poeti, «quegli stessi che per la sublimità de' concetti, per la eleganza e grandezza dello spirito brillano» (P 3228). Con la loro separazione reciproca musica e poesia si piegano e si chiudono ciascuna su se stessa e sulle «proprie regole», voltando le spalle alla natura (P 3222-23), e dunque alla grandezza d'animo che essa suscita. Inoltre, la cura per il linguaggio poetico è certamente più avanzata di quella per il linguaggio musicale: «la scienza musicale, in ordine alla musica è di più basso e ben più lontano rango, che non è la poetica in ordine alla poesia» (P 3217, nota fuori testo), nel senso che se «il contrappunto è al musico quel che al poeta la grammatica» (e che non c'è arretratezza del contrappunto rispetto alla grammatica), tuttavia «la musica non ha un'arte che risponda a quel ch'è la poetica alla poesia, la rettorica all'oratoria», un'arte per «ridurre a principii e regole le cagioni degli effetti morali della musica [τὰ ἥθη, dice Aristotele nella *Politica*, 1340 a] e del diletto che da lei deriva, e i mezzi di produrli» (*ibid.*).

5. Musica e matematica

Esposta al vento della ragione, anche la musica, come è accaduto per la poesia, è diventata musica razionale e “matematica”, che oggi non è più capita dal popolo, ma che ha la sua origine nelle «assuefazioni» musicali del popolo greco (P 3214-17). Come ogni «assuefazione», anche quelle musicali provengono non dalla “natura”, ma dalla “seconda natura”. Quando l’assuefazione riflette su di sé e diventa “scienza musicale”, identifica la “seconda natura” con la “natura”; da prodotto storico, l’assuefazione diventa, ai propri occhi, «regola determinata» (P 3209) che non può essere in alcun modo trasgredita, diventa un agire retto da «principii fissi invariabili e universali» (P 3210) – quando invece tali regole e principi non sono che «leggi arbitrarie» (P 3214 sgg.). L’assuefazione, che è una situazione storica, una fase del divenire dei popoli assolutamente sprovista di necessità, vien così trasformata in una regola soprastorica.

“Matematica” è appunto il trattare una certa configurazione di elementi come un ordine e una regola (*máthema*) a cui non ci si può sottrarre. In questo atteggiamento, gli elementi del canto del popolo diventano le parti (*mélē*) della *mel-odia*, ossia della dimensione all’interno della quale la musica deve mantenersi e che quindi, per il pensiero di Leopardi, è una forma di *epistēme*.

Il *máthema* della matematica è uno dei modi di presentarsi dell’*epistēme* e la *melodia* è una forma di *máthema*. L’opposto dell’*epistēme* è l’*amathía* (P 231), ossia l’assenza del *máthema*; e come, dal punto di vista di Socrate (secondo quanto riferisce Laerzio, citato in P 231), l’«*epistēme* è l’unico bene [*agathón*] e l’*amathía* è l’unico male [*kakón*]», così la *melodia* e l’«*armonia*» (intesa come «convenienza de’ tuoni nella lor successione», P 3212) diventano l’unico “bene” della musica: cioè l’unico vero piacere. La felicità prodotta dall’*epistēme* si esprime anche nel piacere prodotto dalla *melodia* e dall’*armonia*.

Le melodie, dice il testo di P 3215-16 – ed è implicito che il discorso va esteso anche all’*armonía* in senso specifico, cioè sincronica –, sono melodie solo «in quanto corrispondono alle regole circa la successiva combinazione de’ tuoni, consegnate in una scienza o arte, non dettata dalla natura ma dalla matematica, universale e universalmente riconosciuta in Europa, come lo sono tutte le altre arti e scienze in questa parte del mondo legata insieme dal commercio e da una medesima civiltà ch’ella stessa si è fabbricata e comunicata di nazione a nazione, ma non riconosciuta fuori d’Europa nè dalle nazioni non civili, nè da quelle che hanno un’altra civiltà da esse fabbricata o d’altronde venuta; qual è sopra tutte la nazione Chinesa, la quale ed ha una scienza musicale, e in essa non conviene punto con noi» (P 3215).

La *melodia* è cioè il corrispondere alle regole di una «scienza o arte, non dettata dalla natura, ma dalla matematica» occidentale. E dunque: «Ho detto che la nostra scienza o arte musicale fu dettata dalla matematica. Doveva dire costruita» (*ibid.*). Ma già il dover corrispondere, cioè adeguarsi a qualcosa è il *máthema*, ossia il sapere stabile, epistemico, della matematica. Il carattere “matematico” – in senso proprio – delle regole a cui si corrisponde è già qualcosa di subordinato e di derivato rispetto alla matematica originaria del dover corrispondere, la quale è l’*episthēme* stessa.

Il dover corrispondere a qualcosa, d’altra parte, è l’adeguazione a qualcosa di determinato, di finito, e dunque di nullo, che non può produrre felicità e piacere (cfr. NP, X, III, 6; XV). «La matematica [e “tutte le cose che le rassomigliano o appartengono”] [è] contraria al

piacere» (P 246): come, contrariamente a («tutto l'opposto» - P 3301 - di) quanto pensa Socrate, l'unico male è l'*epistème* e l'unico bene è l'*amathía*, cioè l'uscire e il liberarsi sia dalla ragione epistemica che con le proprie regole vuole fissare e eternare il finito e il nulla, alla fine deludendo, sia dalla ragione disincantata che, dopo il tramonto dell'*epistème*, vede la nullità e infelicità di tutte le cose. Accentuando il proprio dover accordarsi a una assuefazione musicale, che pertanto diventa regola inviolabile - accentuando il proprio carattere matematico -, la musica finisce col non consolare più il popolo, col non dargli più gioia, felicità, piacere.

6. Leopardi, Nietzsche, la musica

Ogni forma di armonia (inclusa quella in cui consiste la melodia) è una forma di "convenienza", che nell'età dell'*epistème* diventa nesso necessario e inevitabile, ma che col tramonto dell'*epistème* è a sua volta destinato a tramontare. Il carattere "matematico" della musica greca è presente sin da quando l'assuefazione musicale del popolo greco viene concepita come "melodia", "armonia", "regola". Prima, il *máthema* musicale è la semplice assuefazione storica del popolo greco a una certa dimensione musicale. È il tempo della maggior capacità della musica di agire sull'anima di quel popolo.

Ma dopo il tempo in cui il contenuto della regola è identico al contenuto dell'assuefazione - e dunque non è ancora regola ma azione spontanea -, dopo l'epoca cioè in cui i poeti-musici si rivolgono al popolo e sono capiti dal popolo, il contenuto dell'assuefazione e quello della regola vanno progressivamente differenziandosi, e la «musica popolare» è sempre meno il «fondamento» della «musica [...] scientifica» (ossia matematica), e anche se la musica popolare - che è insieme poesia popolare - rimane pur sempre lo sfondo della «musica scientifica» e della poesia scientifica, la musica scientifica tende sempre più a diventare «fondamento e ragione a se stesse» (P 3217), «siccome accade a tutte le arti» (P 3216), e diventa incapace di dare gioia e piacere al popolo:

Le antiche assuefazioni de' greci (per non rimontar più addietro, che nulla rileva al proposito) furono l'origine e il fondamento della scienza musicale de' greci determinata, fabbricata, e a noi ne' libri e nell'uso tramandata, dalla qual greca scienza, viene per comun consenso e confessione la nostra europea, che non è se non se una continuazione, accrescimento e perfezione di quella, siccome tante altre e scienze ed arti (anzi quasi tutte le nostre) che la moderna Europa ricevè dall'antica Grecia e perfezionò, e a molte cangiò faccia appoco appoco del tutto. La greca musica popolare, le ragioni della quale non altrove erano che nell'assuefazione (siccome quelle di qualsivoglia musica popolare), fu l'origine, il fondamento, e per così dir l'anima e l'ossatura della musica greca scientifica, e quindi altresì della nostra, che di là viene. Ma siccome accade a tutte le arti ch'elle col crescere, col perfezionarsi, col maggiormente determinarsi, si dilungano appoco appoco da ciò che fu loro origine, fondamento, subbietto primitivo e ragione, o fosse

la natura o l'assuefazione o altro, e talvolta giungono fino a perderlo affatto di vista, ed esser fondamento e ragione a se stesse, il che è intervenuto in buona parte alla poetica, intervenne ancora all'arte musica (P 3216-17).⁵

La poesia del genio contemporaneo – inseparabile dal genio della lingua e dei popoli, e dunque dal genio della musica – non può più «ingrandire» il proprio contenuto, perché, nel genio, essa vede la piccolezza e nullità di tutte le cose; ma può ingrandire la forza del pensiero, cioè del linguaggio che esprime la piccolezza e nullità del tutto. Così dev'essere per la musica, che nel genio contemporaneo è «indivisibile» dalla poesia. Leopardi lo afferma in modo implicito, perché quanto egli dice dell'unità di poesia e musica nel genio implica una poetica musicale che libera la musica dal suo carattere epistemico e la vede capace di «ingrandire» non le cose, la cui grandezza è illusoria, ma la forza del canto che, ormai inevitabilmente diverso dal canto «antico» degli uccelli, canta la nullità del tutto. Leopardi anticipa in questo modo la direzione fondamentale dell'arte e della musica contemporanea, che hanno al loro centro la volontà di non corrispondere ad alcuna regola immutabile ed eterna – anche se l'arte del nostro tempo stenta a capire che l'infinito a cui essa si rivolge non può più essere l'infinità del contenuto, irrimediabilmente finito.

Per Nietzsche invece, l'infinito di cui la musica è espressione è ancora l'infinito e l'eterno delle cose. Solo partendo dallo spirito della musica si può comprendere la gioia «per l'annientamento dell'individuo», perché la musica è l'espressione della «vita eterna» della volontà, «al di là di ogni apparenza e nonostante ogni annullamento» (*La nascita della tragedia*, cap. 16). E questa «gioia» diventa, nel *Crepuscolo degli idoli* (*Quel che devo agli antichi*, 5), «l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell'annientamento»: l'eterno piacere in cui consiste il «sì alla vita» pronunciato dal superuomo.

L'«eterno piacere» del divenire infinito è una delle ultime forme del pensiero epistemico; e la musica è ancora concepita da Nietzsche in modo epistemico, cioè espressione dell'eterno (la musica *est scientia bene movendi*, dice Agostino nel *De musica* —dove il “bene” è l'Ordinamento epistemico-cristiano a cui ogni *motus*, e dunque anche quello della musica e dell'arte, deve adeguarsi e «corrispondere»). «Noi crediamo alla vita eterna, così grida la tragedia; mentre [*während*] la musica è l'idea immediata di questa vita» (*La nascita della tragedia*, *ibid.*). Noi non crediamo ad alcuna vita eterna, dice il genio di Leopardi; e la musica unita nel genio alla poesia non è un'«idea adeguata», ma è la produzione dell'ultima illusione in cui vien resa eterna, cioè «ingrandita» e resa infinita, la visione della non eternità e della nullità di tutte le cose. (Fermo restando che se Nietzsche si rende conto a sua volta, più di mezzo secolo dopo Leopardi, che «la musica tedesca è [...] la meno greca di tutte le forme d'arte possibile» – *op. cit.*, *Tentativo di autocritica* –, in lui «l'identità del lirico con il musicista» — *op. cit.*, cap. 5 – non indica l'unità originaria di musica e poesia, ma la dipendenza e la «nascita» della poesia dallo «spirito della musica».)

Quale forma concreta debba avere la nuova musica del genio contemporaneo, per il pensiero di Leopardi non può che rimanere un problema. Non può comunque essere una musica legata a regole epistemiche. Come non può esserlo la poesia, il linguaggio, la vita del genio e del genio dei popoli. La distruzione di ogni *epistème* e di ogni

idea immutabile richiede non solo l'inseparabilità di pensiero e linguaggio (cfr. cap. II, n), ma anche che le regole del linguaggio (dunque anche del linguaggio poetico-musicale del genio) non ne annientino il divenire, lo sviluppo, la vita.

Non si tratta di una semplice esortazione. Alla base delle grandi riflessioni dei *Pensieri* sulla lingua, lo stile, la poesia, la musica c'è la coscienza dell'evidenza del loro divenire e della loro storicità; la coscienza dunque che la trasformazione delle «assuefazioni» in regole inviolabili arresta sì e deforma la vita del linguaggio e il linguaggio della vita, ma si illude di smentire ciò che non può essere smentito: l'evidenza del divenire. Alla «bellezza», intesa come «convenienza» epistemica, non può non subentrare la bellezza come «ardire», cioè come «libertà», da parte della lingua, «di non essere esatta e matematica» («se *lingua bella è lingua ardita e libera*, ella è parimente *lingua non esatta, e non obbligata alle regole*» - P 2417-18, corsivi miei). La libertà della lingua poetico-musicale del genio, del genio della lingua e del genio del popolo è la forma estrema della distruzione di ogni divenire e di ogni *epistème*.

Leopardi non può scrivere la nuova musica del genio. Affida questo compito al genio del popolo delle ginestre (alle «selve odorate»), quando potrà fiorire alla fine della civiltà della tecnica.

III

«Veggio dall'alto fiammeggiar le stelle» (Per un riepilogo)

1. «Sinistra face», «fiammeggiar le stelle»

Il passo III,19 del Vangelo di Giovanni sta come un'epigrafe all'inizio de *La ginestra*: Καὶ. ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. «E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce». E la "luce" sta al centro del canto. Ma per l'apostolo la "luce" è il Figlio di Dio, il Verbo fatto carne, l'autore del mondo disceso tra gli uomini per salvarli. Leopardi comprende invece che questa discesa del divino nell'umano è favola, sogno. La «prole / dell'uomo» (vv. 184-85) si illude di essere «signora e fine» del «Tutto» (vv. 188-89):

favoleggiar ti piacque, in questo oscuro
granel di sabbia, il qual di terra ha nome,
per tua cagion, dell'universe cose
scender gli autori.

(vv. 190-93)

Leopardi comprende che la "luce" a cui gli uomini preferiscono le tenebre è la verità terribile in cui appare la nullità di tutte le cose, il loro essere destinate all'annientamento.

L'annientamento è il "fuoco" annientante in cui consiste l'esistenza, l'«amante natura». La "luce" è il bagliore del fuoco annientante, il suo riverberarsi nella coscienza dell'uomo. Al centro del canto sta il fuoco annientante del «formidabil monte / sterminator Vesevo» (vv. 2-3). Escono fulminanti «torrenti» di fuoco dall'«igneia bocca» del vulcano (vv. 30-31); «bollenti ruscelli» (v. 217) dall'«utero tonante» (v. 213), «infocata arena» (v. 221) e «flutto rovente» (v. 266) dall'«inesausto grembo» (v. 254) dall'«igneia forza» (v. 239), «crudel possanza [...] del sotterraneo fuoco» (vv. 300-01). Il fuoco de *La ginestra* non è una semplice immagine che appartiene alla fantasia di un poeta. La poesia di Leopardi vede la verità dell'Occidente, la verità terribile dell'esistenza, che per la prima volta, all'interno della storia dell'Occidente, appare in tutta la sua purezza e inevitabilità. È il fuoco che la sentinella di Eschilo vede giungere ad Argo e che ora ha compiuto un altro grande balzo e fiammeggia sul Vesuvio (cfr. *NP*, I, I, 1-4).

La "luce" del canto si dispone pertanto su un triplice piano: è il bagliore del fuoco annientante; è il rispecchiamento del bagliore nella coscienza della verità terribile dell'esistenza; è il rilucere della verità nel canto della poesia, il raccendersi dell'entusiasmo, dinanzi alla vera poesia, di cui parla la pagina 260 dei *Pensieri*. Questo rilucere consente di sopportare la vista del fuoco annientante, cioè la luce della verità.

Nel canto, il fuoco annientante è visto, oltre che nella violenza sterminatrice del suo irrompere, anche nella sua immobilità minacciosa («alla sparsa ruina ancor minaccia», v. 279), il cui bagliore sinistro si aggira tra le rovine della città distrutta dal fuoco del vulcano:

e dal deserto foro
diritto infra le file
dei mozzi colonnati il peregrino
lunge contempla il bipartito giogo
e la cresta fumante,
che alla sparsa ruina ancor minaccia.
E nell'orror della secreta notte
per li vacui teatri,
per li templi deformati e per le rotte
case, ove i parti il pipistrello asconde,
come sinistra face
che per vòti palagi atra s'aggiri,
corre il baglior della funerea lava,
che di lontan per l'ombra
rosseggia e i lochi intorno intorno tinge.

(vv. 274-88)

Questi versi, insieme a quelli che cantano il fuoco del vulcano, mostrano il contesto e dunque il senso autentico del fuoco celeste a cui il Canto si rivolge, in una delle sue movenze più alte, nei versi 158-85:

Sovente in queste rive,
che, desolate, a bruno
veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
seggo la notte; e su la mesta landa
in purissimo azzurro
veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
cui di lontan fa specchio
il mare, e tutto di scintille in giro
per lo vòto seren brillare il mondo.
E poi che gli occhi a quelle luci appunto,
ch'a lor sembrano un punto,
e sono immense, in guisa
che un punto a petto a lor son terra e mare
veracemente; a cui
l'uomo non pur, ma questo
globo ove l'uomo è nulla,
sconosciuto è del tutto; e quando miro
quegli ancor più senz'alcun fin remoti
nodi quasi di stelle
ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
e non la terra sol, ma tutte in uno,
del numero infinite e della mole,
con l'aureo sole insiem, le nostre stelle
o sono ignote, o così paion come
essi alla terra, un punto
di luce nebulosa; al pensier *mio*
che sembri allora, o prole

Non appare qui, semplicemente, la potente bellezza del canto. Quanto più questo canto notturno si innalza nel cielo della bellezza, tanto più esso vede in questo cielo il bagliore funereo del fuoco annientante, che anzi si presenta nella sua forma estrema e inarrestata potenza. Il fuoco del vulcano, che «di lontan per l'ombra / rosseggia», si innalza, si allarga, e invade e incendia il cielo, «cui di lontan fa specchio / il mare», e fa «fiammeggiar le stelle». Rosseggiano anche le ombre del mare, che facendo specchio alle stelle è «lontano» da esse: come il bagliore funereo della lava appare, «lontano», «dal deserto foro / diritto infra le file / dei mozzi colonnati», tra i «vacui teatri», i «templi deformi», le «rotte case» della città distrutta – della civiltà distrutta che è destinata a presentarsi alla fine dell'età della tecnica, alla fine della distruttività che appartiene all'essenza di questa civiltà.

Il fiammeggiar delle stelle «in purissimo azzurro» e il mondo che brilla «tutto di scintille in giro» sembrano avere, a chi non sa guardare, i tratti di un inno alla gioia. E invece sono i tratti della gioia dell'inno, che è inno al nulla: i tratti della gioia in cui si muove il grande canto, anche quando canta la nullità delle cose: anche quando, cantando il fuoco annientante, vede in quel fiammeggiare e scintillare di stelle una «sinistra face» che «atra» si aggira «per i vòti palagi», il «deserto foro» e i «mozzi colonnati» *del cielo* —che è sì «sereno» ma è un «vòto seren», la serenità e chiarezza del *vuoto* e del nulla in mezzo a cui viene a brillare il fuoco che rende caduca ogni esistenza; la serenità e chiarezza e semplicità pura del nulla (dell'«età vote e lente», in cui l'«ignuda natura» dei morti è «lieta no, ma sicura») che si presenta come «purissimo azzurro». L'«orror della secreta notte» in cui il viandante (il «peregrino») vede correre il bagliore funereo della lava tra le rovine dell'antica città distrutta, è l'orrore stesso della notte in cui il poeta vede sì ma vede questo trionfo di una luce apparentemente divina gravare «su la mesta landa», che la luce lascia alla sua mestizia e desolazione, da «rive» che, «desolate, a bruno / veste il flutto indurato». Gli stessi infiniti spazi della serenità del cielo sono il vuoto delle infinite città dell'uomo distrutte, tra le cui gigantesche rovine celesti si affacciano «in purissimo azzurro» le «faci» sinistre delle stelle. Brillano le stelle nel deserto del cielo come il fuoco del vulcano brilla nel deserto che ha lasciato attorno a sé.

in purissimo azzurro
[...] fiammeggiar le stelle,
cui di lontan fa specchio
il mare, e tutto di scintille in giro
per lo vòto seren brillare il mondo,

Che il senso più profondo della grande notte lirica del fiammeggiar delle stelle (vv. 158-185) si mostri attraverso l'«orrore» della notte dove il bagliore della lava corre tra le rovine di Pompei come una fiaccola sinistra, emerge anche dal grandioso rinvio delle luci del cielo a luci ancora e sempre più lontane, a «quegli ancor più senz'alcun fin remoti / nodi quasi di stelle / ch'a noi paion qual nebbia» (vv. 175-77). Rispetto alle prime immense luci lontane, la terra è solo un «punto»; e nella terra «l'uomo è nulla» («questo / globo ove l'uomo è nulla», vv. 172-73). Ma

queste luci immense, tutte insieme, e infinite come sono di numero e di mole, sono esse stesse un punto rispetto a quegli infinitamente remoti «nodi quasi di stelle», sì che la nullità dell'uomo si presenta essa stessa come infinita, appare estrema l'incapacità umana di resistere all'infinito fuoco celeste e al nulla in cui esso la dissolve. Lo spettacolo numinoso delle stelle fiammeggianti che fanno scintillare il mondo mostra la nullità dell'uomo in modo ancora più radicale e lancinante di quello dell'irruzione violenta del fuoco del vulcano, attraverso il quale l'«amante natura» «con lieve moto in un momento annulla» e «con moti / poco men lievi» può «annichilare in tutto» il genere umano (vv. 41-48). Il fiammeggiar delle stelle è il fuoco che dall'interno devasta la totalità dell'essere, l'ultimo destino che attende ogni esistenza e non ha nemmeno bisogno di agire per mostrare la nullità infinita di ogni cosa e dell'uomo. Nelle fiamme delle stelle, si dice nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, periscono tutti i pianeti e tutte le specie che vi si trovano.

2. Filosofia e poesia

Il fuoco annientante circonda ogni uomo e sta dinanzi ai suoi occhi. Ma non ogni uomo lo scorge o vuol scorgerlo. «E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» - quelle che stanno dinanzi all'uomo quando egli distoglie lo sguardo dal fuoco e si illude, o sognando la luce di un Dio che discende tra gli uomini per salvarli dalla morte, oppure sognando, il capo «eretto / con forsennato orgoglio inver le stelle» (vv. 309-10), le sorti magnifiche e il progresso della civiltà della tecnica. Non si illude invece, e regge la visione del fuoco, la «nobil natura»

che a sollevar s'ardisce
gli occhi mortali incontra
al comun fato, e che con franca lingua,
nulla al ver detraendo,
confessa il mal che ci fu dato in sorte,
e il basso stato e frale;
quella che grande e forte
mostra a sé nel soffrir [...]

(vv. 111-19)

Non detraendo nulla al vero, la «nobil natura» è il vero filosofo. Ma al filosofo vero non s'addice lo sguardo spento di chi resta accecato dal fuoco, bensì la potenza e grandezza dello sguardo che regge con ardimento la vista del fuoco - «a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato» - ; e si addice la «franca lingua» che riconosce la nullità umana e la nullità insensata e contraddittoria dell'essere. L'ardimento dello sguardo, la franchezza ardita della lingua, la grandezza e fortezza nella sofferenza sono i tratti del poeta. L'ardimento dello sguardo è l'ardimento stesso della lingua; e l'«ardire» del linguaggio è l'essenza stessa della bellezza della poesia. Solo il vero poeta è vero filosofo. Solo il vero filosofo è vero poeta. È, questo, il nodo centrale del pensiero di Leopardi. Alla poesia non è più concesso di illudere, evocando il sogno dell'infinito e dell'eterno: la vera poesia non detrae nulla alla verità, ossia è vera filosofia.

Il “genio” – la nobile natura che unisce in sé la vera poesia e la vera filosofia – sta «su l’arida schiena» del vulcano sterminatore (vv. 1-3). Guarda il fuoco della lava e il fiammeggiar delle stelle. La nobile natura del genio è la ginestra, il «fiore del deserto». E innanzitutto in se stesso è inevitabile che Leopardi veda la nobile natura del genio, cioè veda la ginestra nel proprio pensiero poetante – che per la prima volta nella storia dell’Occidente, «nulla al ver detraendo», scorge l’impossibilità di ogni eterno e di ogni infinito, aprendo la strada a tutta la filosofia contemporanea e conducendo l’Occidente alla forma più rigorosa e inevitabile della coscienza che la nostra civiltà può avere di sé – ; il pensiero poetante che per la prima volta canta nella poesia, con ardimento supremo, quella nullità dell’essere che nelle pagine dei *Pensieri* è indicata con una potenza speculativa che fa del pensiero di Leopardi una delle forme più alte della filosofia dell’Occidente (e dunque del nichilismo dell’Occidente) – e anzi la più alta, se si riesce a scorgere la forza invincibile con cui esso, sul fondamento della fede nell’annientamento di ogni essere, distrugge l’essenza stessa dell’intera tradizione filosofica e culturale dell’Occidente, che pure era stata costruita per salvare l’uomo dall’angoscia prodotta da quella fede. Che poi questa forza invincibile si riveli essa stessa contraddittoria (cfr. cap. XI, v) non è una debolezza del pensiero di Leopardi, ma è il destino a cui il nichilismo va incontro quando si spinge fino a toccare la volta del proprio cielo.

La «nobil natura», il genio che unisce filosofia e poesia, il pensiero poetante di Leopardi, la ginestra sono la stessa cosa. L’immedesimazione è indicata sin dalla prima parola del Canto, che rivolgendosi all’«odorata ginestra» dice: «Qui». («Qui su l’arida schiena / del formidabil monte / sterminator Vesevo».) «Qui», dove sono io, dice il genio; qui dove sovente «seggo la notte; e su la mesta landa / in purissimo azzurro / veggo dall’alto fiammeggiar le stelle»; qui dove, peregrino, vedo il bagliore della lava «dal deserto foro / diritto infra le file / dei mozzati colonnati».

Alla fine del Canto il cantore torna a rivolgersi, come all’inizio, alla ginestra, e la chiama «più saggia» e «tanto / meno *inferma*» dell’uomo (vv. 314-15). Diversa dall’uomo, perché essa è l’uomo nella forma della nobile natura del genio. Non un super-uomo, ma «Uom di povero stato e membra *inferme* / che sia dell’alma generoso ed alto» (vv. 87-88); sì che la nobile natura della ginestra – che sta per soccombere anch’essa «alla crudel possanza / [...] del sotterraneo foco» e come ogni altra cosa non riesce a rimaner ferma di contro al nulla che la invade – è «tanto / meno *inferma*» dell’uomo perché è ben più *ferma* dell’uomo nella sua saggezza, che non le farà piegare il capo supplicando il fuoco annientante di risparmiarla, e non glielo farà nemmeno tenere «eretto / con forsennato orgoglio inver le stelle, / né sul deserto» in una vana illusione di immortalità. «Non io / con tal vergogna scenderò sotterra» (vv. 63-64). Alla ginestra compete la saggezza della filosofia autentica dell’Occidente, che scorge la nullità del tutto.

Ma le compete anche la potenza consolatrice della poesia, soprattutto una volta che anche la natura e l’essere in quanto essere si mostrano come contraddizione e insensatezza estreme.

[...] Or tutto intorno
una ruina involve,
dove tu siedì, o fior gentile, e quasi
i danni altrui commiserando, al cielo

di dolcissimo odor mandi un profumo,
che il deserto consola [...]

(vv. 32-37)

Guardando il fuoco annientante del vulcano e del cielo, la ginestra, unica, rimasta sola dopo la morte dei fiori e degli alberi, cioè dei rimedi che l'uomo prepara per difendersi dal nulla, unica «allegra» (v. 4) i deserti della terra e del cielo, ne è «contenta» e sparge un profumo dolcissimo che li consola. Commiserando e consolando il deserto, il profumo della ginestra non lo guarisce e non lo rende fertile; non dà un senso ad esso, che è l'assoluta mancanza di senso, la ginestra conduce il deserto all'interno del suo profumo, lo mostra nel profumo. Il profumo è il modo in cui la ginestra indica e rappresenta il deserto, di cui essa è la sentinella, il modo in cui gli si rivolge e lo accoglie in sé. Per consolarlo, deve averlo dinanzi - e ogni uomo ha dinanzi il deserto, anche se non solleva su di esso lo sguardo -, ma la ginestra lo ha dinanzi profumandolo, e il profumo è la consolazione. In questo profumo che consola il deserto consiste la poesia.

3. Il deserto cresce — cresce la poesia

Lo dice Leopardi stesso, in modo esplicito, in quelle pagine 259-62 dei *Pensieri*, alle quali abbiamo continuato a riferirci e che parlano appunto delle «opere di genio»: pur mostrando il deserto della nullità e infelicità della vita, esse consolano col loro profumo, aprono il cuore e ravvivano, sollevano l'anima come il profumo solleva verso il cielo gli abitanti del deserto.

Dopo i "pensieri" del 1824, che mostrano l'*esistenza* della contraddizione - l'esistenza di ciò che è impossibile che esista - anche la tematica dell'opera del genio acquista un'intensità estrema, perché la nullità delle cose, ora, è insieme la loro insensatezza e contraddizione. Il deserto diventa infinitamente più aspro e angosciato, perché infinitamente più temibile è il «vero» a cui la nobile natura del genio non detrae nulla; infinitamente più pesante il dolore e l'angoscia che il fiore del deserto consola. Cresce il deserto - cresce la poesia. Il genio di Leopardi - la ginestra - vede qualcosa che nessun altro ha veduto: il deserto, totalmente invaso dal «male», dove «le cose non sono cose» e che è «cosa arcana e stupenda» appunto perché «la cosa non è cosa».

L'arca dell'arcano - l'essere - è vuota, non custodisce che il nulla, ed è essa stessa essere e nulla, identità di essere e nulla. Per questo è «stupenda», cioè angosciante. Cresce l'estensione e l'intensità del deserto: la cosa - l'essere - è deserto perché si trova «in mezzo» al nulla e attraversata dal nulla e perché il suo sporgersi è l'impossibile che esiste, lo sporgere dal nulla che è insieme identico al nulla. L'arca è questa sporgenza, insensata e senza perché. Le illusioni, ora, non mascherano soltanto il nulla, ma anche l'esistenza dell'insensatezza, della impossibilità, della contraddizione del divenire delle cose. Anche l'opera del genio, ora, è illusione in questo senso più radicale. E sa di esserlo. Come sa di essere essa stessa, in quanto "esistente", esistenza dell'impossibile: essa stessa volta ad un fine - il sollevarsi al di sopra del nulla e della contraddizione - che non è fine dell'"esistenza" stessa dell'"esistente" in cui essa consiste.

E tuttavia, per il pensiero di Leopardi, anche l'impossibile in cui consiste, come ogni cosa, anche l'opera del genio, esiste. È l'ultima potenza che salva ancora per un poco dal nulla, ma è a sua volta esistenza infelice, cioè, in quanto caduca e precaria («passeggiata», P 261), è principio del proprio non essere. Sì che il suo essere – cioè il suo essere potenza salvifica – è in contraddizione con la contraddizione costituita dal suo essere principio del proprio non essere. E tuttavia questa (doppia) contraddizione *esiste*.

Ed appare. Esprimendo se stessa (il fiore del deserto è il cantore del «fiore del deserto»), l'opera del genio esprime la propria contraddittorietà. Canta la propria forza consolatrice e il suo esser travolta dal fuoco della sua «esistenza».

Rendendo almeno momentaneamente all'«anima grande» «quella vita che aveva perduta» (P 259-62), il profumo dell'opera del genio non altera i tratti e il senso del mondo, non ridà senso al mondo e a se stessa; ma è «pro-fumo», «poesia», potenza, produzione, *poïesis*: l'ultima *poïesis* efficace, sebbene essa stessa caduca, alla fine dell'età della tecnica, dopo il fallimento di ogni *poïesis* contro il dolore e l'angoscia. L'anima è riempita da «una certa bellezza e grandezza» (P 260), non perché l'opera del genio occulti l'irreparabile vanità, falsità e insensatezza di ogni bello e di ogni grande – come invece ancora avviene nella pur grandissima lirica de *L'infinito* –, ma perché «lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità [e insensatezza] di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima» (*ibid.*). Il profumo dell'opera del genio ingrandisce l'anima e la innalza con sé al cielo e la rende soddisfatta della propria disperazione, non perché esso cancelli lo spettacolo della nullità, della disperazione e della contraddizione insensata – è «della propria disperazione», infatti, che l'anima è soddisfatta –, ma perché «lo stesso spettacolo della nullità è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione» (*ibid.*).

«Par» che ingrandisca l'anima, la innalzi e la soddisfaccia; l'opera del genio non annulla il deserto, e quindi non salva da esso – anche la ginestra è destinata a soccombere «alla crudel possenza / [...] del sotterraneo foco» –, e quindi che l'anima si ingrandisca, si innalzi e si soddisfaccia *pare*, è un *parere*, cioè, daccapo, un'illusione. «Conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande» – e, ormai, l'insensatezza e la contraddizione di ogni cosa – significa conoscere l'irreparabile vanità, falsità, insensatezza e contraddizione anche di quell'ingrandirsi e abbellirsi dell'anima che è prodotto dall'opera del genio. Non detraendo nulla al vero, il genio conosce anche l'irreparabile vanità, falsità e insensatezza *della propria* grandezza e bellezza, dalle quali tuttavia non può separarsi, perché esse sono la stessa forza con cui egli vede la nullità e insensatezza di ogni cosa – e quindi anche della forza di questa sua visione. La forza e vivezza con cui egli vede l'illusorietà del Tutto è essa stessa un modo di illudersi e di contraddirsi, che tuttavia «prevale nell'animo [...] alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita, se non altro passeggiata, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua» e l'insensatezza assoluta «delle cose e sua propria», e della stessa forza di questo suo sentire.

La semplice «cognizione del gran nulla», che si produce nella forma più radicale quando, al di fuori del genio, la filosofia è separata dalla poesia, inspira «indifferenza» e «insensibilità», e rende indifferenti e insensibili di fronte al nulla medesimo «sopra lo stesso nulla». In questa indifferenza e insensibilità l'esistenza è una morte più morta di quella

prodotta dalle sventure (P 140); l'uomo vive la morte; che è cosa ben più terribile che morire alla vita.

L'opera del genio, invece, «ci rende *sensibili* alla nullità delle cose» (P 261, corsivi miei), ci consente di esser vivi di fronte alla morte. Anche se questa vita è un'esistenza identica all'inesistenza. Anzi, vedendo il lacerarsi dell'esistenza nella contraddizione, il genio non ha dinanzi a sé soltanto il nulla, ma, appunto, l'identità dell'essere e del nulla, cioè un contenuto che accentua la propria differenza dal puro nulla che produce la noia. L'«arido spirito» dei morti «senza tedio consuma» le «età vote e lente», perché non può esserci nemmeno il tedio là dove non c'è nulla; ma anche il genio può consumare «senza tedio» la breve età della sua opera.

4. «Veggio»

Quando la visione della nullità e dell'insensatezza dell'essere ha grandezza e bellezza, produce un'eco in cui il suono originario del nulla, così circondato dalla potenza della poesia, resta trasfigurato: si leva un controcanto che all'interno del canto apre la dimensione del profumo della ginestra. Lo stesso aspetto più sinistro del fuoco annientante diventa quella «sinistra face», le cui parole non sono sinistre, ma ingrandiscono e innalzano l'anima. Ed è indubbio che le stelle fiammeggiano nel purissimo azzurro come fiaccole sinistre che si aggirano per i vuoti palazzi e il deserto foro e le file di mozzi colonnati del cielo; ma proprio questo «orror della secreta notte», che «veduto nella realtà delle cose accora e uccide l'anima», come dice il testo dei *Pensieri*, veduto invece nell'opera del genio, cioè nel canto, «apre il cuore e ravviva» (*ibid.*), e lascia al di sotto di sé l'orrore della notte e del fuoco e acquista il timbro della potenza e grandezza dominante e salvifica:

Sovente in queste rive,
che, desolate, a bruno
veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
seggo la notte; e su la mesta landa
in purissimo azzurro
veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
cui di lontan fa specchio
il mare, e tutto di scintille in giro
per lo vòto seren brillare il mondo.

Il fiammeggiare e il brillare, nell'eco e nel controcanto, non sono più soltanto la luce del fuoco annientante, ma la luce e i fuochi che nell'opera del genio «raccendono l'entusiasmo»; non più la sola luce della verità, ma la luce della potenza della poesia. Lo stesso «spettacolo della nullità» dell'uomo - che appare estrema già nella piccolezza del mondo rispetto alle stelle fiammeggianti, e nella piccolezza di quest'ultime rispetto a «quegli ancor più senza alcun fin remoti / nodi quasi di stelle / ch'a noi paion qual nebbia» - questo stesso grandioso spettacolo della nullità di tutte le cose, veduto nel canto del genio, «apre il cuore e ravviva» più di ogni altra forza da cui un grande cuore voglia farsi consolare. Il pensiero di Leopardi sa che la potenza del fuoco annientante può distruggere ogni rimedio predisposto dalla saggezza

tradizionale, dalla scienza e dalla tecnica; sì che alla potenza della poesia è affidata, dopo la distruzione delle città che sorgono attorno al vulcano dell'esistenza, l'ultima passeggera salvezza.

Che il canto del pensiero poetante sia il profumo della ginestra - cioè il pensiero che con forza e grandezza vede la verità terribile dell'esistenza, il deserto, lo spettacolo della nullità e contraddizione di tutte le cose - questo è il canto stesso a cantarlo (e non solo il Canto intitolato *La ginestra*). Cantando la verità, il Canto *La ginestra* canta insieme la verità di se stesso, canta se stesso. Volgendosi al fiore del deserto è esso stesso il fiore del deserto. Consolando il deserto, la ginestra vede se stessa e avverte il proprio profumo e la consolazione che essa dà al deserto. Chi è il cantore del fiore del deserto se non il fiore del deserto?

Il Canto *La ginestra* è la forma più alta di poesia della poesia; di poesia vera, cioè unita alla filosofia, che canta la verità terribile dell'esistenza e il modo in cui essa appare nella poesia. È il pensiero poetante del genio a dire: «veggo dall'alto fiammeggiar le stelle». Io veggio; io che sono il canto, che sono il pensiero poetante, il fiore del deserto, la compresenza di poesia e filosofia nel genio; io «veggo dall'alto fiammeggiar le stelle», il fuoco infinito che annienta gli infiniti mondi e universi e attorno a sé e dietro di sé lascia infiniti deserti. Ma rivolgendosi a sé - il titolo A se stesso, di uno dei Canti, è un paradigma - il canto vede lo splendore dei propri fuochi, che «raccendono l'entusiasmo» perché sono la poesia che si solleva al di sopra del fuoco della verità (in cui si rispecchia il fuoco annientante). In quanto canta se stesso, dicendo «veggo dall'alto fiammeggiar le stelle», il canto vede il fiammeggiare delle *proprie* stelle, il proprio fiammeggiare, il *proprio* essere l'infinito cielo stellato, il «purissimo azzurro» che si estende fino alle più lontane nebbie di luce; e ancora se stesso vede, quando vede «tutto di scintille in giro / per lo vòto seren brillare il mondo». Il mondo brilla di scintille nel profumo della ginestra. Luce da luce.

Infinito, nell'essere, è solo l'infinità del divenire annientante. Il pensiero poetante di Leopardi si lascia ben presto alle spalle quella forma di canto che si rivolge all'infinito *positivo* lasciando al di fuori del canto la coscienza del carattere illusorio di questo infinito. Il Canto *L'infinito* è sì opera e fiore splendente del genio, ma non è fiore del deserto, perché, «*tutto al ver detraendo*», trattiene al di fuori del proprio sguardo il deserto e il fiammeggiare annientante da cui il deserto è prodotto. «Sedendo e mirando», dice il *poeta* de *L'infinito*, si fa innanzi l'infinito e l'eterno - quell'infinito e quell' eterno che, alle spalle del poeta, il *filosofo*, separato dal poeta, conosce come illusione, ma che come tale non appare nel canto; sì che diurno, cioè in qualche modo divino, si può dire sia il tempo di questo canto.

Ma il genio, il poeta filosofo de *La ginestra* dice: «seggo la notte», e «veggo dall'alto fiammeggiar le stelle» - e il canto è prevalentemente notturno. E in questo suo sguardo non si fa innanzi l'infinito e l'eterno, ma il fuoco che annienta ogni cosa e che rende impossibile ogni infinito positivo. L'infinito e l'eterno si ritraggono dallo spettacolo veduto, che non è più «immensità», ma rimane «spettacolo della nullità», e diventano l'infinità e l'eternità del canto del genio spettatore, l'infinità e eternità che sono l'ultima illusione possibile dopo il tramonto di tutte le illusioni.

Infinito ed eterno può credersi, soltanto nel genio, il *vedere* - il «veggo» - : è l'infinità e eternità in cui consiste la poesia che raccende l'entusiasmo, apre e ravviva il cuore, innalza, ingrandisce, rende l'animo soddisfatto di sé e della propria sventura; in cui consiste dunque il

profumo che porta verso il cielo tutti coloro che nel deserto possono trasformarsi nella nobile natura del genio e diventare un popolo di ginestre, «selve odorate», legate tra loro da un “amore” che non si fonda più sull’infinito e l’eterno della tradizione occidentale, ma sull’infinito e sull’eterno (illusioni) della poesia del genio.

Ma ormai è un canto che conosce, oltre alla nullità e illusorietà, anche l’insensatezza e la contraddizione estreme del proprio profumo e del proprio amore - l’insensatezza che consente di sopravvivere ancora per un poco, nell’ultimo tempo concesso dal nulla ai mortali, alla coscienza dell’insensatezza del tutto.

«Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti (vedi Montesquieu, [...], capo I, p. 366) quando la maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, come dice Montesquieu e non ha nessuna ragione per esser piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte. E chi sa che non esiste un altro, o più, o infiniti altri sistemi di cose così diversi dal nostro che noi non li possiamo neppur concepire?»

L'astrazione-separazione che produce l'idea dell'eterno è a sua volta determinata dall'"assuefazione" alle configurazioni relativamente stabili del divenire. Di qui l'importanza dei "pensieri" che, come quelli sviluppati nelle pagine 1183-1213, analizzando il modo in cui nei primi anni di vita l'uomo "si forma" l'idea della bellezza, all'interno cioè di un *processo* sempre aperto, mettono in luce il carattere di fondamento e di evidenza originaria, che è proprio del divenire: «E vedendo per esempio in tutte le persone che lo circondano, il naso o la bocca di quella tal misura che noi chiamiamo proporzionata, [il fanciullo] si forma necessariamente e naturalmente l'idea che quella tal parte dell'uomo sia e debba essere di quella tal misura. Ecco subito l'idea di una proporzione non assoluta, ma relativa; idea non innata, ma acquisita, non derivata dalla natura nè dall'essenza delle cose, nè da un tipo o da una nozione preesistente nel suo intelletto, nè da un ordine necessario, ma dall'assuefazione del senso della vista circa quel tale oggetto, e dall'arbitrio della natura che ha fatto realmente la maggior parte degli uomini in quel tal modo» (P 1184-85). L'esperienza mostra cioè che il sapere è *acquisizione*, divenire; si acquisisce e si perde, esce esso stesso dal nulla e vi ritorna. *Quindi* non esistono idee innate. «E dal vedere che il senso del bello è suscettivo di raffinamento e accrescimento, sì ne' fanciulli, e sì negli uomini già formati, deducete ch'esso non è dunque innato nè assoluto, giacché quello che ha bisogno di essere acquistato e formato non è ingenito; e quello che, essendo suscettivo di accrescimento è per conseguenza suscettivo di cambiamento, non è nè può essere assoluto" (P 1188-89). «Dal *vedere* che... *deducete* che» (corsivi miei). Questo "vedere" è l'esperienza del divenire. Dalla visione del divenire si deduce l'inesistenza dell'assoluto, ossia di «un tipo assoluto, universale, immutabile, necessario, naturale, preesistente» (P 1187). Il medio di questa deduzione compare esplicitamente, si è visto, nel "pensiero" delle pagine 1339-42: il medio è l'affermazione che l'immutabile (in cui la cosa è assunta «isolatamente» dal divenire, P 1198), rende impossibile il divenire evidente delle cose. Ma già il "pensiero" tra pagina 1212 e 1213 dice che «se esistesse un bello assoluto, la sua idea sarebbe continua, indelebile, inalterabile, uniforme in tutti gli uomini, nè si potrebbe o perdere o acquistare, o indebolire o rinforzare, o minorare o accrescere, o in qualunque modo cambiare (e cambiare in idee contrarie, come abbiamo veduto) coll'assuefazione, dalla quale non dipenderebbe (24 Giugno 1821)»: se esistesse l'assoluto e l'eterno, «la sua idea», cioè la sua presenza nel conoscere l'umano, bloccherebbe il divenire del contenuto del conoscere, cioè il divenire evidente che non può essere negato.

E risulterebbe strano anche il «nè mai fu» che compare nella formulazione dell'alternativa in cui si afferma che il principio «o non esiste, nè mai fu, o se esiste o esiste...» dove, se il discorso si riferisse all'eterno, il «né mai fu» mostrerebbe il bisogno di escludere, oltre all'esistenza, anche l'esistenza *passata* dell'eterno; quasi che l'eterno possa essere qualcosa che sia esistito in passato e ora non più.

1

«E *dal vedere* che il senso del bello è suscettivo di raffinamento e accrescimento sì ne' fanciulli, e sì negli uomini già formati, *deducete* ch'esso non è dunque innato nè assoluto, giacché quello che ha bisogno di essere acquistato e formato non è ingenito; e quello che, essendo suscettivo di *accrescimento* è per conseguenza suscettivo di *cangiamento*, non è nè può essere *assoluto*» (P 1188-89, corsivi miei).

2

Parlando delle «idee concomitanti [...] destate dalle parole», il testo di P 1701-02 dice: «Queste idee sono spessissimo legate alla parola (che nella mente umana è inseparabile dalla cosa, è la sua immagine, il suo corpo, ancorché la cosa sia materiale, anzi è un tutto con lei, e si può dir che la lingua, riguardo alla mente di chi l'adopra, contenga non solo i segni delle cose, ma quasi le cose stesse), sono, dico, legate alla parola più che alla cosa, o legate a tutte due in modo che divisa la cosa dalla parola (giacché la parola non si può staccar dalla cosa), la cosa non produce più le stesse idee. Divisa dalla parola o dalle parole usuali [...] essa divien quasi straniera alla nostra vita».

3

Questo testo, analizzato in NP, suona così: «Le cose per se stesse non sono piccole. Il mondo non è una piccola cosa, anzi vastissima e massimamente rispetto all'uomo. Anche l'organizzazione de' più minuti e invisibili animaluzzi è una gran cosa. La verità della natura solamente in questa terra è infinita; che diremo poi degli altri infiniti mondi? Sicché per una parte si può dire che non la grandezza delle cose, ma anzi la loro nullità, così evidente e sensibile all'uomo, è una pura illusione. Ma basta che l'uomo abbia veduto la misura di una cosa, ancorché smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti o a congetturarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente, ed egli ne rimane scontentissimo. Quando il Petrarca poteva dire degli antipodi, *e che 'l dì nostro vola A gente che di là FORSE l'aspetta*, quel *forse* bastava per lasciarci concepir quella gente e quei paesi come cosa immensa, e diletteosissima all'immaginazione. Trovati che si sono, certamente non sono impiccoliti, nè quei paesi son piccola cosa, ma appena gli antipodi si son veduti sul mappamondo, è sparita ogni grandezza ogni bellezza ogni prestigio dell'idea che se ne aveva. Perciò la matematica la quale misura quando il piacer nostro non vuol misura, definisce e circoscrive quando il piacer nostro non vuol confini (sieno pure vastissimi, *anzi sia pur vinta l'immaginazione dalla verità*), analizza quando il piacer nostro non vuole analisi nè cognizione intima ed esatta della cosa piacevole (*quando anche questa cognizione non riveli nessun difetto nella cosa, anzi ce la faccia giudicare più perfetta di quello che credevamo, come accade nell'esame delle opere di genio, che [scil. l'esame] scoprendo tutte le bellezze le fa sparire*), la matematica, dico, dev'esser necessariamente l'opposto del piacere».

Anche nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (cap. sesto) il protagonista afferma questo rovesciamento del modo di pensare degli antichi e dei moderni, ma con una limitazione: «Similmente, leggendosi nelle dette Vite [di Diogene Laerzio] come Socrate affermava essere al mondo un solo bene, e questo essere la scienza; e un solo male, e questo essere l'ignoranza; disse: della scienza e dell'ignoranza antica non so: ma oggi io volgerei questo detto al contrario» (*Opere*, I, p. 593, corsivi miei). Ma questa limitazione non compare nel paragrafo precedente, che considera un rapporto simile («similmente») a quello del passo ora riportato, cioè il rapporto tra le «buone speranze» degli antichi, che sono nutrite dagli «addottrinati» e non dagli «indotti», e quelle dei moderni, presso i quali «gl'ignoranti sperano, e i conoscenti non isperano cosa alcuna». Presso gli antichi è appunto il contenuto incontrovertibile dell'*epistème* a consentire l'aprirsi delle «buone speranze»; mentre la distruzione moderna dell'*epistème*, mostrando che l'unica verità incontrovertibile è la nullità del tutto, toglie ogni speranza a chi conosce la verità. Ma il «non so» di Ottonieri si spiega anche tenendo presente che per Leopardi gli «antichi» non sono soltanto i pensatori greci – per la maggior parte dei quali le cose stanno, a suo avviso, come appunto riferisce Laerzio in relazione a Socrate – ; ma sono anche i poeti greci che (come ad esempio Pindaro, Teognide, Menandro, Sofocle) affermano e cantano la vanità della vita; e «antichi» sono anche gli autori dei libri di Giobbe e dell'Ecclesiaste, per i quali il crescere della *scientia* è insieme il crescere del dolore.

«E non è provato che la società, quale ora è, sia lo stato naturale dell'uomo, come per lo contrario è provato che l'uomo senza società, non ha per natura o istinto, nessuna idea di Religione, e non ne ha verun bisogno, tutti i suoi doveri non riguardando che se stesso, ed avendo il loro immobile fondamento nell'istinto che lo porta ad amarsi e conservarsi» (*P* 370-71).

La «convenienza» è il «bene» (*P* 391); e se «l'idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta» (ma poi, si è visto, i *Pensieri* escluderanno anche questo residuo di platonismo), «l'idea concreta di essa convenienza è relativa» e quindi «ogni specie [...] ed ogni individuo in quanto è conforme alla natura della sua specie, è perfetto», di una «perfezione relativa», perché ogni essere «possiede tutto il bene che è bene per lui» (*P* 391-92). Per questo motivo il pensiero che vede la nullità di tutte le cose può essere solidale col «sistema dell'Ottimismo», «leibniziano» (*P* 392).

È opportuno tenere sott'occhio il testo estremamente pregnante e complesso di *P 403-06* (a cui si riferisce anche il paragrafo seguente): «Se la Religione ha poi divinizzato la ragione e il sapere [cioè dopo la caduta, raccontata dal *Genesi*, in cui lo spirito si è ribellato alla carne]; dato la preferenza allo spirito sopra ai sensi; fatto consistere la perfezione dell'uomo nella ragione a differenza dei bruti; e in somma dato alla ragione il primato nell'uomo sopra la natura: tutto ciò non si oppone al mio sistema. L'uomo era corrotto, cioè, come ho dimostrato, la ragione aveva preso il disopra sulla natura: e quindi l'uomo era divenuto sociale: quindi l'uomo era divenuto infelice, perché prevalendo la ragione, la sua natura primitiva era alterata e guasta, ed egli era decaduto dalla sua perfezione primigenia, la quale non consisteva in altro che nella sua essenza o condizione propria e primordiale. Da questo stato di corruzione, l'esperienza prova che l'uomo non può tornare indietro senza un miracolo: lo prova anche la ragione, perché quello che si è imparato non si dimentica. In fatti la storia dell'uomo non presenta altro che un passaggio continuo da un grado di civiltà ad un altro, poi all'eccesso di civiltà, e finalmente alla barbarie, e poi da capo. Barbarie, s'intende, di corruzione, non già stato primitivo assolutamente e naturale, giacché questo non sarebbe barbarie. Ma la storia non ci presenta mai l'uomo in questo stato preciso. Bensì ci dimostra che l'uomo tal quale è ridotto, non può godere maggior felicità che in uno stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo. Questo stato non è il naturale assoluto, ma è quello stabilito appresso a poco dalla religione, come dirò poi. Lo stato naturale assoluto non poteva dunque tornare senza un miracolo. Il discorso de' miracoli è sopraumano, e non entra in filosofia. Perché dunque l'uomo corrotto com'è, non abbia mai ricuperato nè sia per ricuperare lo stato puramente naturale, e la felicità di cui godono tutti gli altri esseri, rimane, colla detta ragione, spiegato in filosofia. In religione anche meglio; perché Dio in pena del peccato, avendo condannato l'uomo all'infelicità della corruzione derivata da esso peccato, non voleva nè doveva fare questo miracolo. Volendo mostrargli la sua misericordia, e dare al suo stato una perfezione compatibile colla sua condanna, cioè colla sua infelicità, non restava altro che perfezionare la sua ragione, cioè quella parte che aveva prevaluto immutabilmente nell'uomo per la sua disubbidienza, e con ciò causata la sua corruzione. La perfezione della ragione non è la perfezione dell'uomo assolutamente, ma bensì dell'uomo tal qual è dopo la corruzione. Perché la perfezione di un essere non è altro che l'intera conformità colla sua essenza primigenia. Ora l'essenza primigenia dell'uomo supponeva e conteneva l'ubbidienza della ragione [cioè la sottomissione della ragione alla natura, il velamento della ragione], in somma tutto l'opposto della perfezione della ragione. Questa perfezione dunque non poteva essere la sua felicità in questa vita, non essendo la perfezione dell'ente [ossia dell'esser uomo]. Non poteva dunque se non formare la sua felicità in un'altra vita, dove la natura dell'ente in certo modo si cambiasse. La ragione (massime relativamente all'altra vita) non può essere perfezionata se non dalla rivelazione [che annuncia un'altra vita]. Fu dunque necessario che Dio [se voleva essere misericordioso - la misericordia della natura aggredita, ma non annientata dalla ragione] rivelasse all'uomo la sua origine, e i suoi destini; quei destini che avrebbe conseguiti rimanendo

nello stato naturale e gli avrebbe conseguiti insieme colla felicità terrena [mentre nella rivelazione di Dio essi appaiono come felicità ultraterrena]. Laddove [avverbio di luogo, non con significato avversativo] il cristianesimo chiama beato chi piange, predica i patimenti, li rende utili e necessari; in una parola suppone essenzialmente l'infelicità di questa vita, per conseguenza naturale degli addotti principii. Ma da questi segue ancora che la maggior felicità possibile dell'uomo in questa vita, ossia il maggior conforto possibile, e il più vero ed intero, all'infelicità naturale, è la religione. Perché (riassumendo il discorso) la perfezione primitiva o umana assolutamente, e quindi la felicità naturale, e quindi la felicità temporale, è impossibile all'uomo dopo la corruzione. La ragione autrice di essa corruzione, avendo prevaluto per sempre, il miglior grado dell'uomo corrotto è la perfezione di essa ragione, che forma oggi la sua parte principale. La perfezion della ragione non può condurre se non alla felicità di un'altra vita. Quindi, e anche senza ciò, la perfezion della ragione e della cognizione non può stare senza la rivelazione [di un'altra vita]. Dunque il migliore stato dell'uomo *corrotto* è la Religione, e siccome è il migliore, cioè quello che più gli conviene, perciò, sebben suppone l'infelicità di questa vita, contiene però il maggior conforto, e quindi la maggior felicità, e quindi la maggior perfezione possibile dell'uomo in questa vita. Ecco come la Religione [come illusione salvifica che si presenta come rivelazione] si accorda mirabilmente col mio sistema, e quasi ne riceve una nuova prova» nel senso appunto che la religione è l'illusione che il "sistema" mostra come necessaria, per chi non vede la verità, dopo la corruzione della natura.

1

«Questa è tutta la perfettibilità dell'uomo, conoscersi incapace affatto a perfezionarsi, anzi ch'essendo egli uscito perfetto sostanzialmente dalle mani della natura, alterandosi non può che guastarsi» (P 407).

2

Il testo prosegue così: «Ma siccome la verità era necessaria all'uomo, soltanto come unico fondamento di quelle credenze che sono necessarie alla sua vita, perciò tutta quella parte di verità che non serve di fondamento a queste credenze, è indifferente all'uomo, anzi nociva, anche nello stato presente di corruzione. [Appunto per questo il passo che stiamo considerando incomincia dicendo che "il cristianesimo non prova che la verità assoluta non sia indifferente per l'uomo, non prova che la felicità dell'uomo consista nel conoscere" (P 413) - in coerenza, questo fatto, col principio veterotestamentario che Dio, proprio per rendere Adamo felice, *non* vuole che egli conosca.] Al contrario di quello che accadrebbe se la felicità dell'uomo o naturale o corrotta dovesse necessariamente consistere nella cognizione assoluta; il cui oggetto essendo la verità assolutamente, nessuna minima verità sarebbe indifferente all'uomo, e l'uomo sarebbe infelice finché non avesse conosciuta tutta la generale e particolare estensione della verità, perch'egli prima di questo punto, non sarebbe arrivato alla sua perfezione. Al qual punto però gli è formalmente impossibile di arrivare, come ho detto altrove, v. p. 385-386 e p. 389-390» (P 414-15).

1

«Indebolendo o mancando le credenze Religiose, indebolisce, o manca il principio di azione, cioè la credenza alle illusioni, o sia la persuasione della realtà delle cose, le quali non possono essere reali ed importanti se non rispetto ad un'altra vita» (P 412).

2

«La nostra sventura il nostro fato ci fa miseri, ma non ci toglie, anzi ci lascia nelle mani il finir la miseria nostra [cioè il suicidio] quando ci piaccia. L'idea della religione [ossia la religione, che è "un'idea concepita dalla nostra misera ragione", "nata nella mente dell'uomo", P 817] ce lo vieta, e ce lo vieta inesorabilmente, e irrimediabilmente, perché nata una volta quest'idea nella mente nostra, come accertarsi che sia falsa? e anche nel menomo dubbio come arrischiare l'infinito contro il finito? Non è mai paragonabile la sproporzione che è tra il dubbio e il certo con quella che è tra l'infinito e il finito, ancorché questo certo, e quello quanto si voglia dubbio» (P 817-18).

3

«Noi siamo del tutto alienati dalla natura, e quindi infelicissimi. Noi desideriamo bene spesso la morte e ardentemente, e come unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità, in maniera che noi la desideriamo spesso, e con piena ragione, e siamo costretti a desiderarla e considerarla come il sommo nostro bene. Ora stando così la cosa ed essendo noi ridotti a questo punto, e non per errore ma per forza di verità, qual maggior miseria che il trovarsi impediti di morire, e di conseguire quel bene che siccome è sommo, così d'altra parte sarebbe intieramente in nostra mano, impediti, dico, o dalla Religione, o dall'inespugnabile, invincibile, inesorabile, inevitabile incertezza della nostra origine, destino, ultimo fine, e di quello che ci possa attendere dopo la morte?» (P 814-15).

4

«Se la Religione non è vera, s'ella non è se non un'idea concepita dalla nostra misera ragione, quest'idea è la più barbara cosa che possa esser nata nella mente dell'uomo: è il parto mostruoso della ragione il più spietato; è il massimo dei danni di questa nostra capitale nemica, dico la ragione, la quale avendo scancellato dalla mente dall'immaginativa e dal cuor nostro tutte le illusioni che ci avrebbero fatti e ci faceano beati, questa sola ne conserva, questa sola non potrà mai cancellare se non con un intiero dubbio (che è tutt'uno [con la certezza], e ragionevolmente deve produrre in tutta la vita umana gli stessi effetti nè più nè meno che la certezza), questa sola che mette il colmo alla disperata disperazione dell'infelice» (P 816-17). Il testo prosegue col passo riportato nella precedente nota fuori testo, e conclude in questo modo: «Così che, siccome l'infelicità per quanto sia grave, nondimeno si misura principalmente dalla durata, essendo sempre piccola cosa quella che può durare, volendo, un momento solo, e di più servendo infinitamente ad alleggerire qualunque male il saper di certo ch'è in nostra mano il sottrarcene ogni volta che ci piaccia; così possiamo dire che oggi in ultima analisi la cagione della infelicità dell'uomo misero, ma non istupido nè codardo, è l'idea della Religione, e che questa, se non è vera, è finalmente il più gran male dell'uomo, e il sommo danno che gli abbiano fatto le sue disgraziate ricerche e ragionamenti e meditazioni; o i suoi pregiudizi» (P 818).

5

Cfr. la nota fuori testo a p. 187.

6

«Perché dopo che la ragione ha combattuta e sconfitta la natura per farci infelici, stringe poi seco alleanza, per porre il colmo all'infelicità nostra, coll'impedirci di condurla a quel fine che sarebbe in nostra mano? Perché la ragione va d'accordo con la natura in questo solo, che forma l'estremo delle nostre disgrazie?» (*P* 816). E in *P* 1979, dell'ottobre 1821, si dice: «La presente condizione dell'uomo obbligandolo a vivere e pensare ed operare secondo ragione e vietandogli di uccidersi, è contraddittoria».

7

«Non è mai paragonabile la sproporzione che è tra il dubbio e il certo con quella che è tra l'infinito e il finito, ancorché questo certo, e quello quanto si voglia dubbio» (*P* 818).

1

«E credi a me, che non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vanità delle cure, della solitudine dell'uomo; non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benché queste disposizioni dell'animo sieno ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli. Ma contuttociò, passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizione del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto della vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo. E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri: perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa» (*Opere*, I, pp. 658-59).

2

Cfr. la nota fuori testo di p. 194.

3

«Mio caro amico, mi consolo della salute migliorata, e mi dolgo della sventura che ti perseguita. Bisogna farsi cuore alla meglio, e conservare la speranza. Finalmente questo mondo è un nulla, e tutto il bene consiste nelle care illusioni. La speranza è una delle più belle; e la misericordia della natura ce ne ha forniti in modo, che difficilmente possiamo perderla. A me resta solamente per forza di natura. Secondo la ragione dovrei mancarne affatto. Ma viviamo, giacché dobbiamo vivere, e confortiamoci scambievolmente, e amiamoci di cuore, che forse è la miglior fortuna di questo mondo. La freddezza e l'egoismo d'oggi, l'ambizione, l'interesse, la perfidia, l'insensibilità delle donne che io definisco *un animale senza cuore*, sono cose che mi spaventano. Amatemi, ma da vero. Non sono fatto della stessa pasta degli altri. Addio, addio.» «Vogli piuttosto aiutarci a sofferir la vita [...] Viviamo [...] e confortiamoci insieme [...] attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente.»

1

«Quel rimedio era bensì l'unico applicabile» (P 428) contro la «malattia mortale» della ragione (*ibid.*): «presto o tardi era indispensabile e certa la nascita del Cristianesimo, o ["o" disgiuntivo ma soprattutto esplicativo, "ossia"] di una Religione ammissibile dalla ragione» (P 428-29). La ragione stava spegnendo la vita: «bisognava richiamare [...] [le] illusioni» della natura, ma in modo che la ragione le potesse accettare, e cioè che potessero presentarsi come verità e non come illusioni. Lo «stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua [cioè di tale stato] ragione già radicata in un posto più alto del primitivo [...] non è il naturale assoluto, ma è quello stabilito appresso a poco dalla religione» cristiana (P 404). Una volta prodottasi, accidentalmente, la sintesi di natura e ragione, la sintesi specifica di natura e ragione, in cui consiste il cristianesimo, è «indispensabile». La natura, una volta corrotta, non può ridiventare incontaminata. Tuttavia, per quanto corrotta, non è annientata. («E quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico», *Dialogo di Plotino e di Porfirio, Opere*, I, p. 658), e la sua volontà di vivere e quindi di illudersi spinge la ragione a conoscere la propria «opposizione intrinseca» alla nostra felicità (P 407) e a riconoscere che la felicità dell'uomo appartiene a un'altra vita. In questo riconoscimento la ragione si presenta come rivelazione divina (P 405). Inevitabile che la natura, una volta corrotta, inventi la rivelazione, che è la «perfezione della ragione» (*ibid.*) e che consiste nel «richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale» (P 407). «Quanto è possibile», perché tale stato non può più essere riguadagnato, e quindi essa si presenta, nella rivelazione, da un lato come l'insieme «di quelle illusioni che costituiscono lo stato di civiltà media» (P 408) e che producono effettivamente «la maggior felicità possibile dell'uomo in questa vita» (P 406) e, dall'altro, come la speranza nella vita futura dove l'uomo potrà essere felice.

2

Il testo di P 1619-23 è riportato integralmente nel cap. III, III, 1.

3

Ma già nel maggio del 1822, nell'*Ultimo canto di Saffo*, il «destino invito» del *Bruto minore* è «cieco / dispensator de' casi» - la cecità che è richiesta dalla libertà infinita di Dio, che non si fa limitare da alcuna "idea", da alcun *eîdos* o *aspetto visibile* che trattenga a sé lo sguardo. E, per converso, ancora nel 1827, nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, Porfirio dice, rivolgendosi a Platone, che «si convenga agli uomini, assai più dolersi di te che della natura» (*Opere*, I, p. 652); e Plotino, parlando ancora della «natura primitiva», della «madre nostra e dell'universo», dice che se essa «non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi [...] e particolarmente, si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte» (*ibid.*, p. 658).

4

Non esiste alcun eterno, alcun immutabile, alcun assoluto: nemmeno la morale può quindi essere qualcosa di eterno, di immutabile, di assoluto.

Non c'è «una morale eterna e preesistente alla natura delle cose» (P 1638). Lo stesso testo biblico mostra la differenza tra la morale di Mosè e di Abramo e quella di Gesù (P 1638-42). Tale differenza - differenziazione - è un *fatto*. Quindi l'immutabilità della morale è impossibile. Dio «ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose, e aver con loro que' rapporti di quella natura che vuole. Altrimenti egli non sarà l'autor della natura, *e torneremo per forza al sogno di Platone, che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio e indipendenti da esso*» (P 1622). Se esiste l'eterno (il «sogno di Platone»), non può esistere l'infinita produzione e distruzione delle cose, in cui consiste Dio (cioè la natura, «madre benignissima del tutto», «cerchio di distruzione e riproduzione», P 1530-31); non può esistere il *divenire* - onnipotenza e libertà infinita del Dio-natura essendo appunto l'infinito divenire delle cose.

«Dalle osservazioni fatte sul Cristianesimo in altri pensieri, risulta ch'esso nella sua perfezione, ricade, include, consiste in un vero e totale egoismo, sebbene esso gli professi massime dirittamente contrarie, e ne sembri il più forte, intero, e irreconciliabil nemico; sino a pretendere di spegnere affatto l'amor proprio, non solo cogl'infiniti sacrifici che ordina o consiglia, ma col volere e porre per indispensabile condizione, che questi ed ogni altra azione dell'uomo in ultima e perfetta analisi non abbiano per fine se stesso, ma assolutamente e puramente Iddio. Il che allora sarà fisicamente, moralmente, matematicamente possibile, quando la natura del vivente e della vita sarà cambiata ne' suoi principii costitutivi» (*P* 1824-25). «Il Cristianesimo surrogando un altro mondo al presente, ed ai nostri simili, ed a noi stessi un terzo ente, cioè Dio, viene nella sua perfezione, cioè nel suo vero spirito a distruggere il mondo, la vita stessa individuale, (giacché neppur l'individuo è lo scopo di se stesso) e soprattutto la società» (*P* 1685-86).

«E il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione. Ma appunto perché la medicina era composta di ragione, e perché le origini del Cristianesimo furono quelle che ho spiegate, cioè il guasto fatto dalla ragione e la necessità di un rimedio ragionevole, perciò quel rimedio era bensì l'unico applicabile a quei tempi, e giovò, ma relativamente al peggior stato in cui era, non a quello anteriore al male. Giacché questo era necessariamente più naturale, e quindi più conducente alla felicità di quaggiù. E infatti la vita, sebben tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva, meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacché il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita; e che questa sarebbe necessariamente infelice» (P 427-28).

Anche in P 2217-21 si parla di questo "innalzarsi" dell'uomo sulla noia e sul nulla, facendo però venire in primo piano la *forma generica*, di cui l'opera del genio è la specificazione più alta:

«Quel piacere che l'animo prova nel considerare e rappresentarsi non solo vivamente, ma minutamente, intimamente, e pienamente la sua disgrazia, i suoi mali; [...] nel riconoscere, o nel figurarsi, ma certo persuadersi e procurare con ogni sforzo di persuadersi fermamente, ch'essi sono eccessivi, senza fine, senza limiti, senza rimedio nè impedimento nè compenso nè consolazione veruna possibile, senza alcuna circostanza che gli alleggerisca; nel vedere in somma e sentire vivacemente che la sua sventura è propriamente immensa e perfetta e quanta può essere per tutte le parti, e precluso e ben serrato ogni adito o alla speranza o alla consolazione qualunque, in maniera che l'uomo resti propriamente solo colla sua intera sventura. [...]

«L'uomo in tali pensieri ammira, anzi stupisce di se stesso riguardandosi [...] come per assolutamente straordinario, straordinario o come costante in sì gran calamità o semplicemente come capace di tanta sventura, di tanto dolore e tanto straordinariamente oppresso dal destino; o come abbastanza forte da potere pur vedere chiaramente pienamente vivamente e sentire profondamente tutta quanta la sua disgrazia.

«E questo è ciò che ci procura il detto piacere, il quale non è insomma che una pura straordinaria soddisfazione dell'amor proprio? E questa soddisfazione dove la trova egli l'amor proprio? Nell'estrema e piena disperazione. E donde gli viene, in che si fonda, che soggetto ha? l'eccesso, l'irrimediabilità del proprio male» (P 2217-19, 3 dicembre 1821).

Il «piacere» di cui parla questo testo, e che proviene dalla conoscenza della propria infelicità e sventura, è appunto la forma generica del «piacere» e dell'«entusiasmo» che nella poesia viene introdotto dallo «spettacolo della nullità» e della nostra disperazione, e di cui parla il testo di P 259-61 (riportato in NP, VII, I, 4). Nella forma generica di questa situazione (P 2217-19), l'uomo «ammira, anzi stupisce di se stesso», vedendosi «capace di tanta sventura» e così «forte» da poterla «vedere» e «sentire»; nella forma specifica (P 259-61) quell'ammirarsi e

stupire di sé si determina come il «maggior concetto di sé» che, nella poesia, l'uomo riceve dallo spettacolo della propria nullità e infelicità, e quella sua forza e capacità di vedere e sentire la sventura si determina come la forza dell'opera del genio, che dà vita proprio per la forza con cui sente la «morte perpetua».

E come in *P* 259-61 si dice che l'opera del genio, la grande e forte visione del «gran nulla», rimuove l'insensibilità e indifferenza della noia, così in *P* 2217-21 si dice che la disperazione, da cui l'uomo trae piacere, è «molto ma molto più piacevole della noia» (*P* 2219), perché la noia non dà alcun piacere (è «morte e nulla vero», «morte sensibile», «morte nella vita», «il nulla nell'esistenza», *P* 2220).

3

«La religion Cristiana fra tutte le antiche e le moderne è la sola che o implicitamente o esplicitamente, ma certo per essenza, istituto, carattere e spirito suo, faccia considerare e consideri come male quello che naturalmente è, fu e sarà sempre bene (anche negli animali), e sempre male il suo contrario; come la bellezza, la giovinezza, la ricchezza [...] e fino la stessa felicità e prosperità a cui sospirano e sospireranno eternamente e necessariamente tutti gli esseri viventi. [...] E perciò quelli che fanno professione di devoti chiamano fortunati i brutti [...] e considerano la bruttezza [...] come un bene [...]. Similmente dico della prosperità, la quale rende naturalmente superbi, [...] e poco adatti all'abito di riflettere (ch'è necessarissimo alla cura della salute eterna), e dà molto attaccamento alle cose di questa terra. E quindi l'opinione che le disgrazie (o, come le chiamano, le croci), sieno favori di Dio, e segni della benevolenza Divina: opinione stranissima e affatto nuova; inaudita in tutta l'antichità e presso tutte le altre religioni moderne (tutte le quali considerano anzi il fortunato solo, come il favorito di Dio [...]); inaudita presso qualunque popolo non civile; e finalmente tale ch'io non so se verun'altra opinione possa esser più dirittamente contraria alla natura universale delle cose e a tutto l'ordine dell'esistenza sensibile (4 Giugno 1822).»

«Quasi tutti gli scrittori di vero e squisito sentimentale, dipingendo la disperazione e lo scoraggiamento totale della vita, hanno cavato i colori dal proprio cuore e dipinto uno stato nel quale essi stessi appresso a poco si sono trovati. Ebbene? con tutta la loro disperazione passata, con tutto che scrivendo sentissero vivamente la natura e la forza di quelle acerbe verità e passioni che esprimevano, anzi dovessero procurarsene attualmente una intiera persuasione [...], per potere rappresentare efficacemente quello stato dell'uomo, e per conseguenza sentissero ed avessero quasi per le mani il nulla delle cose, tuttavia si prevalevano del sentimento stesso di questo nulla per mendicar gloria; e quanto più era vivo in loro il sentimento della vanità delle illusioni, tanto più si prefiggevano e speravano di conseguire un fine illusorio, e col desiderio della morte vivamente sentito, e vivamente espresso, non cercavano altro che di procurarsi alcuni piaceri della vita. E così tutti i filosofi che scrivono e trattano le miserabili verità della nostra natura, e ch'essendo privi d'illusioni, in fondo, non cercano poi altro veramente col loro libro che di crearsi, e godersi alcuni illusorii vantaggi della vita (vedi Cicerone, *Pro Archia*, capitolo 11).»

Ed ecco la prima parte di P 213-17:

«Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, nè si perdono in modo che non ne resti una radice

vigorosissima, e, continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata. Io ho veduto persone savissime, espertissime, piene di cognizioni, di sapere e di filosofia, infelicissime, perdere tutte le illusioni, e desiderar la morte come unico bene, e augurarla ancora come tale, agli amici loro: poco dopo, bensì svogliatamente, ma tuttavia riconciliarsi colla vita, formare progetti sul futuro, impegnarsi per alcuni vantaggi temporali di quegli stessi loro amici [...]. Nè poteva più essere per ignoranza o non persuasione certa e sperimentale della nullità delle cose. Ed a me pure è avvenuto lo stesso cento volte, di disperarmi propriamente per non poter morire, e poi riprendere i soliti disegni e castelli in aria intorno alla vita futura, e anche un poco di allegria passeggera. E quella disperazione e quel ritorno non avevano cagion sufficiente di alternarsi, giacché la disperazione era prodotta da cause che duravano quasi intieramente nel tempo ch'io riprendeva le mie illusioni. Tuttavia qualche piccolo motivo di consolarmi bastava all'effetto, ed è cosa indubitata *che le illusioni svaniscono nel tempo della sventura* (e perciò è verissimo, e l'ho provato anch'io, che chi non è stato mai sventurato non sa nulla. Io sapeva, perché oggidì non si può non sapere, ma quasi come non sapessi, e così mi sarei regolato nella vita) e ritornano dopo che questa è passata, o mitigata dal tempo e dall'assuefazione. Ritornano con più o meno forza secondo le circostanze, il carattere, il temperamento corporale, e le qualità spirituali tanto ingenite come acquisite».

Il passo tra parentesi può essere equivocado. Ma il punto che in modo apparentemente strano divide la prima dalla seconda parte di questo passo aiuta a capire. La prima parte del passo tra parentesi sviluppa la convinzione che le illusioni svaniscono nella sventura; la seconda parte del passo, *invece*, si riferisce alla situazione in cui si trova chi, per conoscere la verità, è ripreso dalle illusioni. *In questa situazione*, dice

Leopardi, «io sapeva perché oggi non si può non sapere» - e soprattutto il genio non può non sapere - , «ma quasi come non sapessi»: appunto perché la presenza delle illusioni toglieva l'orrore e il vuoto prodotti dalla conoscenza della verità, e gli consentiva di «regolare» la sua vita collocandosi al di sopra di quell'orrore e di quel vuoto («e così mi sono regolato nella vita»). Quel «Io sapeva [...] ma quasi come non sapessi» *non* significa cioè che nel genio le illusioni gli impediscono di sapere e gli nascondono e dissimulano la verità (e, infatti, il «quasi come non sapessi» non cancella l'«Io sapeva», ma, appunto, significa che l'illusione ostacola gli effetti negativi del sapere che appartiene essenzialmente al genio, cioè impedisce a tale sapere di annientare la vita - giacché, tolte le illusioni, l'uomo «si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere» (P 216).

2

«Le illusioni, come ho detto, durano ancora a dispetto della ragione e del sapere. È da sperare che durino anche in progresso: ma certo non c'è più dritta strada a quello che ho detto, di questa presente condizione degli uomini, dell'incremento e divulgamento della filosofia da una parte, la quale ci va assottigliando e disperdendo tutto quel poco che ci rimane; e dall'altra parte della mancanza positiva di quasi tutti gli oggetti d'illusione, e della mortificazione reale, uniformità, inattività, nullità ec. di tutta la vita. Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perder tutte le illusioni, e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere avanti gli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come di altri animali di cui si parlò nel secolo addietro» (P 216).

«Come i più ardenti zelatori delle illusioni sono forse quelli che ne conoscono e sentono più vivamente e universalmente la vanità, così i loro più ardenti impugnatori son quelli che non la conoscono bene, o se la conoscono bene, non la sentono intimamente e in tutta l'estensione della vita; cioè la conoscono in teoria, ma non in pratica. Tali sono gli spregiudicati e gli intolleranti filosofici de' nostri giorni. Perché, se la conoscessero e sentissero, e ne comprendessero tutta l'immensa estensione, se ne spaventerebbero; la mancanza di esse illusioni torrebbe loro quasi il respiro, cercherebbero di rifugiarsi un'altra volta nel seno dell'ignoranza o dimenticanza del vero, e del crudelissimo dubbio (dimenticanza che non gli alienerebbe, anzi li ricondurrebbe alla religione), di richiamar l'attività [...]. Se non altro non sarebbero così ardenti nel combattere le illusioni, non cercherebbero gloria nel dimostrar la vanità di tutte le glorie, non porrebbero molta importanza nel dimostrare e persuadere che nulla importa, e per conseguenza neanche questa dimostrazione» (*P* 325-26).

1

Eccone il testo completo: «Quel detto scherzevole di un francese *Glissez, mortels, n'appuyez pas*, a me pare che contenga tutta la sapienza umana, tutta la sostanza e il frutto e il risultato della più sublime e profonda e sottile e matura filosofia. Ma questo insegnamento ci era già stato dato dalla natura, e non al nostro intelletto nè alla ragione, ma all'istinto ingenito ed intimo, e tutti noi l'avevamo messo in pratica da fanciulli. Che cosa adunque abbiamo imparato con tanti studi, tante fatiche, esperienza, sudori, dolori? e la filosofia che cosa ci ha insegnato? Quello che da fanciulli ci era connaturale, e che poi avevamo dimenticato e perduto a forza di sapienza; quello che i nostri incolti e selvaggi bisavoli, sapevano ed eseguivano senza sognarsi d'esser filosofi, e senza stenti nè fatiche nè ricerche nè osservazioni nè profondità [...]. Sicché la natura ci aveva già fatto saggi quanto qualunque massimo saggio del nostro o di qualsivoglia tempo; anzi tanto più, quanto il saggio opera per massima, che è cosa quasi fuori di se [cioè la massima sta al di fuori del saggio]; noi operavamo per istinto e disposizione ch'era dentro di noi, ed immedesima colla nostra natura, e però più certamente e immancabilmente e continuamente efficace. Così l'apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia (7 Novembre 1820)».

2

«Dunque s'ingannano grandemente quelli che dicono e predicano che la perfezione dell'uomo consiste nella conoscenza del vero, e tutti i suoi mali provengono dalle opinioni false e dalla ignoranza, e che il genere umano allora finalmente sarà felice, quando ciascuno o i più degli uomini conosceranno il vero, e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita. E queste cose le dicono poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni» (*Opere*, I, p. 632).

Il testo prosegue così: «Ma queste, secondo me, trapassando i termini (come è proprio e inevitabile alle cose umane); non molto dopo sollevati da una barbarie, ci hanno precipitato in un'altra, non minore della prima; quantunque nata dalla ragione e dal sapere, e non dall'ignoranza; e però meno efficace e manifesta nel corpo che nello spirito, men gagliarda nelle opere, e per dir così, più riposta ed intrinseca. In ogni modo, io dubito, o inclino piuttosto a credere, che gli errori antichi, quanto sono necessari al buono stato delle nazioni civili, tanto sieno, e ogni dì più debbano essere, impossibili a rinnovarveli» (*Opere*, I, p. 633).

Un tema, questo, che viene sviluppato molto presto — nell'estate 1820 — nei *Pensieri* (cfr. *P* 167-69). «Ma ora le persone istruite [cioè l'uomo moderno, più o meno disilluso dal suo inevitabile rapporto con la verità], quando anche sieno fecondissime d'illusioni, le hanno per tali [cioè le conoscono come illusioni], e le seguono più per volontà che per persuasione, al contrario degli antichi degl'ignoranti de' fanciulli e dell'ordine della natura» (*P* 168) — le seguono «per volontà», perché vogliono ottenere il piacere per mezzo di esse. La loro volontà di piacere è in qualche modo appagata dalle illusioni. Ma il loro intelletto non ne è persuaso. Già nel *Discorso di un italiano* scritto nel 1818, Leopardi aveva distinto (*NP*, XVI, II, 3) «due diversi inganni; l'uno chiameremo intellettuale, l'altro fantastico. Intellettuale è quello per esempio d'un filosofo che vi persuada il falso. Fantastico è quello delle arti belle e della poesia a' giorni nostri» (*Opere*, I, p. 776), giacché l'«intelletto» della gente, oggi, non crede più in ciò che la poesia va affermando: oggi «l'intelletto non può essere ingannato dalla poesia, ben può essere ed è ingannata molte volte l'immaginativa» e la «fantasia» (*ibid*, p. 777).

La riportiamo qui di seguito: «Chi vuole o dee vivere in un paese, conviene che lo creda uno dei migliori della terra abitabile; e lo crede tale. Gli uomini universalmente, volendo vivere, conviene che credano la vita bella e pregevole; e tale la credono; e si adirano contro chi pensa altrimenti. Perché in sostanza il genere umano crede sempre, non il vero, ma quello che è, o pare che sia, più a proposito suo. Il genere umano, che ha creduto e crederà tante scempiataggini, non crederà mai né di non saper nulla, né di non esser nulla, né di non aver nulla da sperare. Nessun filosofo che insegnasse l'una di queste tre cose, avrebbe fortuna né farebbe setta, specialmente nel popolo: perché oltre che tutte e tre sono poco a proposito di chi vuol vivere, le due prime offendono la superbia degli uomini, la terza, anzi ancora le altre due, vogliono coraggio e fermezza d'animo a essere credute. E gli uomini sono codardi, deboli, d'animo ignobile e angusto; docili sempre a sperar bene, perché sempre dediti a variare le opinioni del bene secondo che la necessità governa la loro vita; prontissimi a render l'arme, come dice il Petrarca, alla loro fortuna, prontissimi e risolutissimi a consolarsi di qualunque sventura, ad accettare qualunque compenso in cambio di ciò che loro è negato o di ciò che hanno perduto, ad accomodarsi con qualunque condizione a qualunque sorte più iniqua e più barbara, e quando sieno privati d'ogni cosa desiderabile, vivere di credenze false, così gagliarde e ferme, come se fossero le più vere o le più fondate del mondo» (*Opere*, I, p. 664).

«Dovunque ha esistito vero e caldo amor di patria e massime dove più, cioè ne' popoli liberi, i costumi sono stati sempre quanto fieri altrettanto gravi, fermi, nobili, virtuosi, onesti e pieni d'integrità. Quest'è una conseguenza naturale dell'amor patrio, del sentimento che le nazioni, e quindi gl'individui hanno di se stessi, della libertà, del valore, della forza delle nazioni, della rivalità che hanno colle straniere, e di quelle illusioni grandi e costanti e persuasive che nascono da tutto ciò, e che vicendevolmente lo producono: ed ella è cosa evidente che la virtù non ha fondamento se non se nelle illusioni, e che dove mancano le illusioni manca la virtù, e regna il vizio, nello stesso modo che la dappocaggine e la viltà» (*P* 910).

«Per società perfetta non intendo altro che una forma di società, in cui gl'individui che la compongono, per cagione della stessa società, non noccano gli uni agli altri, o se noccono, ciò sia accidentalmente, e non immancabilmente; una società i cui individui non cerchino sempre e inevitabilmente di farsi male gli uni agli altri» (*P* 3774).

«Una società stretta nuoce necessariamente a grandissima parte (e la maggiore, perché i più deboli sono sempre i più) de' suoi individui: dunque il suo effetto è il contrario del fin proprio ed essenziale della società, ch'è un bene comune de' suoi individui, o almeno dei più: dunque ella è il contrario di società, e ripugna per essenza non pure alla natura in genere, ma alla natura e alla nozione stessa della società» (*P* 3786): «Il dir *società stretta*, massime *umana*, è contraddizione, non solo rispetto alla natura [...] ma assolutamente, rispetto a se stessa, ne' termini, e rispetto alla nozione di queste parole. Perocché *società* importa quello che disopra (p. 3777) si è definito; e società stretta importa comunione d'individui sommamente nocentisi scambievolmente, e odiantisi in atto gli uni gli altri sopra ogni altra cosa, giacché, stante la natura de' viventi, non vi può essere società stretta i cui individui non sieno tali, come si è dimostrato» (*P* 3788).

1

«L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita, per comunicarla ad altri che gli succedano, per conservarla. Nè esso, nè la vita, nè oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita. – Spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente [...]. Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione della specie, e non la conservazione nè la felicità degl'individui; la qual felicità non esiste neppur punto al mondo, nè per gli individui nè per le specie. Da ciò necessariamente si dee venire in ultimo grado alla generale, sommaria, suprema e terribile conclusione detta di sopra. (Bologna, 11 Marzo 1826).»

2

Il «non solo... ma anche» costituisce la struttura fondamentale di questo testo: «Il fine della sua esistenza, o vogliamo dire il fine della natura nel dargliela e nel modificargliela, come anche nel modificare l'esistenza degli altri enti, e in somma il fine dell'esistenza generale, e di quell'ordine e modo di essere che hanno le cose e che per se, e nel loro rapporto alle altre, non è certamente in niun modo la felicità nè il piacere dei viventi, non solo perché questa felicità è impossibile (Teoria del piacere), ma anche perché sebbene la natura nella modificazione di ciascuno animale e delle altre cose per rapporto a loro, ha provveduto e forse avuto la mira ad alcuni piaceri di essi animali, queste cose sono nulla rispetto a quelle nelle quali il modo di essere di ciascun vivente, e delle altre cose rispetto a loro, risultano necessariamente e costantemente in loro dispiacere; sicché e la somma e l'intensità del dispiacere nella vita intera di ogni animale, passa senza comparazione la somma e intensità del suo piacere» (*P* 4128-29).

Dopo di che il testo prosegue col passo già riportato: «Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto, ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi» (*P* 4175).

1

«Lascia ch'io ti consigli, ed anche sopporta che ti preghi, di porgere orecchie, intorno a questo tuo disegno, piuttosto alla natura che alla ragione. E dico a quella natura primitiva, a quella madre nostra e dell'universo; la quale se bene non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi coll'ingegno proprio, colla curiosità incessabile e smisurata, colle speculazioni, coi discorsi, coi sogni, colle opinioni e dottrine misere» (*Opere*, I, p. 658).

2

A questa più profonda intensità di significato vanno ricondotti – aggiungendo qualche altra esemplificazione a quelle indicate qui sopra – alcuni luoghi e temi celebri delle opere pubblicate da Leopardi dopo il 1824, che nel loro contesto immediato formano la superficie di un senso che rimane sullo sfondo e che il linguaggio recupera non nel suo contenuto concettuale determinato, ma attraverso la potenza dello stile – nel senso che la potenza dello stile diventa la metafora della potenza del concetto che rimane in ombra. Così, «i ciechi / destini» (*Al conte Carlo Pepoli*); la «natura è sorda» (*Il risorgimento*); l'«apparir del vero» (*A Silvia*); «l'acerbo, indegno / mistero delle cose» (*Le ricordanze*); le domande senza risposta e l'ironia, nel *Canto notturno*, del «tu certo comprendi», «tu sai, tu certo», «tu per certo, / giovinetta immortal, conosci il tutto», rivolte alla luna; il «vero» de *Il pensiero dominante*, il «fato» (*Amore e Morte, Aspasia*); «l'infinita vanità del tutto» (*A se stesso*); il «misterio eterno / dell'esser nostro» (*Sopra il ritratto ecc.*); il «gioco reo» dell'«empia madre» (*Palinodia*); la «vecchiezza» e la «sepoltura» de *Il tramonto della luna*; «il mal che ci fu dato in sorte» e «l'empia natura» (*La ginestra*); il «perpetuo circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della Natura e di un Islandese, Frammento apocrifo ecc.*); il «punto acerbo» della vita, «cosa arcana e stupenda» del «Coro di morti» (*Dialogo di Federico Ruysch ecc.*); l'«arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» (*Cantico del gallo silvestre*); «l'infelicità necessaria di tutti i viventi» e il «misero e freddo vero» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*); il «caso» (*Dialogo di un venditore d'almanacchi ecc.*).

1

«Gli antichi poeti e proporzionatamente gli scrittori in prosa, non parlavano mai delle cose umane e della natura, se non per esaltarle, ingrandirle, quando anche parlassero delle miserie e di argomenti, e in istile malinconico [...]. Così che la grandezza costituiva il loro modo di veder le cose, e lo spirito della loro poesia. Tutto al contrario accade ne' poeti e negli scrittori moderni, i quali non parlano nè possono parlare delle cose umane e del mondo, che per deprimerne, impiccolirne, avvilarne l'idea. Quindi è che i linguaggi antichi sempre innalzano e ingrandiscono, massime quelli de' poeti, i moderni sempre impiccoliscono e abbassano e annullano anche quando sono poetici. Anzi appunto in ciò consiste lo spirito poetico d'oggi (che ha sempre, e massime oggi grandi rapporti col filosofico di ciascun tempo). Gli antichi si distinguevano dal volgo coll'innalzare le cose al di sopra dell'opinione comune, i moderni poeti col deprimerle al di sotto di essa. In ciò pure v'è grandezza, ma del contrario genere» (P 2025-26).

2

«Onde avviene che gli scritti moderni tradotti, per esempio, in latino, o le cose moderne trattate in latino, suonano tutt'altro da quello che intendono, e ne segue un effetto discordante tra la grandezza e l'altezza del linguaggio, e la strettezza e bassezza delle idee, ancorché fra noi poeticissime. (Come accadrebbe trasportando le nostre letterature in Oriente.) E viceversa traducendo gli antichi nell'idiomi moderni, o trattando in questi le cose antiche» (P 2026). Le cose moderne, tradotte e trattate in latino, suonano in senso contrario a quello che è loro proprio, perché la lingua latina, come la greca, e in generale l'antica, è per se stessa un veder grandi le cose, di qualsiasi cosa essa parli.

3

Il testo dei *Pensieri* rileva anche un motivo *formale* della consonanza di poesia e filosofia: la capacità di vedere i rapporti tra le cose più lontane: «Quanto l'immaginazione contribuisca alla filosofia (ch'è pur sua nemica), e quanto sia vero che il gran poeta in diverse circostanze avria potuto essere un gran filosofico, promotore di quella ragione ch'è micidiale al genere da lui professato, e viceversa il filosofo, gran poeta, osserviamo. Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena delle similitudini (Omero ó ποιητής n'è il più grande e fecondo modello). L'animo in entusiasmo nel caldo della passione qualunque [...] scopre vivissime somiglianze fra le cose. Un vigore anche passeggero del corpo, che influisca sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astrusissime e ingegnosissime (o nel serio o nello scherzoso), gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli dà insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte, come l'ideale col più puro materiale, d'incorporare vivissimamente il pensiero il più astratto, di ridur tutto ad immagine, e crearne delle più nuove e vive che si possa credere. Nè ciò solo mediante espressioni similitudini o paragoni, ma col mezzo di epiteti nuovissimi, di metafore arditissime, di parole contenenti esse sole una similitudine [...]. Tutte facoltà del gran poeta, e tutte contenute e derivanti dalla facoltà di scoprire i rapporti delle cose, anche i menomi, e più lontani, anche delle cose che paiono le meno analoghe [...]. Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare» (P 1650).

4

«In questo ravvicinamento, dico, vediamo quanto l'effetto della musica abbia guadagnato e in estensione, cioè nella universalità, e in vivezza, cioè nel maggior dialetto, ed anche talor maggior commovimento degli animi» (*P* 3226).

5

«Quindi è che spessissimo sia giudicato buono ed ottimo dagl'intendenti, e perciò piaccia loro sommamente, e che sia melodia per essi, quello che dal popolo e da' non intendenti è giudicato o mediocre o cattivo, che poco o niente effetto produce in essi, che poco o nulla gli diletta» (*P* 3217).